

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MIQUEAS PROTASIO MARQUES

AGOSTINHO DE HIPONA E LUIGI PAREYSON: UMA ANÁLISE COMPARATIVA
SOBRE O PROBLEMA DO MAL

SÃO LUÍS
2024

MIQUEAS PROTASIO MARQUES

**AGOSTINHO DE HIPONA E LUIGI PAREYSON: UMA ANÁLISE COMPARATIVA
SOBRE O PROBLEMA DO MAL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas da Universidade Federal do Maranhão, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Luís Hernán Uribe
Miranda

SÃO LUÍS
2024

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Diretoria Integrada de Bibliotecas/UFMA

Protasio Marques, Miqueas. Agostinho de Hipona e
Luigi Pareyson : uma análise comparativa sobre o
problema do mal / Miqueas Protasio Marques. - 2024.
135 p.

Orientador(a): Luís Hernán Uribe Miranda.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação
em Filosofia, Universidade Federal do Maranhão, São
Luís, 2024.

1. Deus. 2. Liberdade. 3. Livre-arbítrio. 4.
Ontologia da Liberdade. 5. Mal. I. Hernán Uribe
Miranda, Luís. II. Título.

MIQUEAS PROTASIO MARQUEUS

**AGOSTINO DE HIPONA E LUIGI PAREYSON: UMA ANÁLISE
COMPARATIVA SOBRE O PROBLEMA DO MAL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas da Universidade Federal do Maranhão como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Luís Hermán Uribe Miranda

UFMA
(Orientador)

Prof. Dr. Francisco Valdério Pereira da Silva Junior

PPGFiL
(Membro Interno)

Prof^a. Dra. Íris Fátima da Silva Uribe

UFMA
(Membro Externo)

DEDICATÓRIA

À minha querida mãe, Raimunda de Fátima Almeida Protasio, que sempre esteve ao meu lado.

AGRADECIMENTOS

Em primeiríssimo lugar, agradeço a Deus (Wahweh) por sua graça e misericórdia. Deus tem me fortalecido e sustentado em todo o tempo, sua bondade e amor têm sido minha força e segurança, alegria e motivação para enfrentar os desafios da minha vida.

Estendo minha gratidão a minha família, em particular, a minha querida mãe pelo cuidado, apoio, motivação e inspiração. Aos meus irmãos em Cristo, em particular, os casais: Lucas Pinho e Dalviana Pinho, João de Deus Santos Costa e Margarida Gouveia Pires Costa, os quais além de me concederem abrigo em suas residências durante minha jornada em São Luís, supriram muitas das minhas necessidades.

Ao meu orientador Prof. Dr. Luís Hermán Uribe Miranda por todas as suas contribuições. Ao professor Rafael Pinheiro que desde o princípio esteve me auxiliando e incentivado nessa jornada.

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo realizar uma análise comparativa do problema do mal no pensamento de Agostinho de Hipona e Luigi Pareyson. Agostinho em *De libre arbítrio* (*O livre-arbítrio* - 387-395), obra dedicada ao problema do mal, nega a ideia do mal ontológico, concebendo-o com não ser, e posiciona o problema unicamente no campo da moral a partir da noção de pecado, o qual segundo ele, tem como origem o *livre-arbítrio* da vontade humana; dessa forma, Agostinho exclui a responsabilidade de Deus pela existência do pecado, ainda que seja Ele o seu redentor. Pareyson, por sua vez, em *Ontologia da Liberdade: O mal e o sofrimento* (1955), apresenta sua visão sobre o negativo, através de uma hermenêutica da experiência religiosa, conferindo ao mal um estatuto ontológico, que além de ser uma realidade, isto é, realidade positiva em sua negatividade, afirma ser Deus a origem do mal e o homem seu autor. Ambos os autores recorrem a narrativa bíblica da “criação”, “queda” e “redenção” para refletirem sobre o problema do mal. Portanto, visando o propósito a ser alcançado, será analisado tanto a visão agostiniana sobre o mal a partir de *O livre-arbítrio*, quanto a hermenêutica de Pareyson presente em *Ontologia da Liberdade: O mal e o sofrimento*, e por fim, será feita uma comparação entre suas teorias, identificando suas aproximações e distanciamentos.

PALAVRAS-CHAVE: Deus. Liberdade. Livre-arbítrio. Ontologia da liberdade. Mal.

ABSTRACT

The aim of this paper is to carry out a comparative analysis of the problem of evil in the thought of Augustine of Hippo and Luigi Pareyson. Augustine in *De libre arbitrio* (Free Will - 387-395), a work dedicated to the problem of evil, denies the idea of ontological evil, conceiving it as non-being, and positions the problem solely in the field of morality based on the notion of sin, which according to him has its origin in the free will of the human will; in this way, Augustine excludes God's responsibility for the existence of sin, even though he is its redeemer. Pareyson, on the other hand, in *Ontology of Freedom: Evil and Suffering* (1955), presents his vision of the negative through a hermeneutic of religious experience, giving evil an ontological status, which in addition to being a reality, that is, a positive reality in its negativity, affirms that God is the origin of evil and man its author. Both authors use the biblical narrative of "creation", "fall" and "redemption" to reflect on the problem of evil. Therefore, in order to achieve this goal, we will analyze both the Augustinian view of evil from *The Free Will*, and Pareyson's hermeneutics in *Ontology of Freedom: Evil and Suffering*, and finally, we will compare their theories, identifying their approximations and differences.

KEY WORDS: God. Freedom. Free will. Ontology of freedom. Evil

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

<i>conf.</i>	<i>Confessiones (Confissões)</i>
<i>civ.</i>	<i>De civitate Dei (A cidade de Deus)</i>
<i>corrept.</i>	<i>De correptione et gratia (A correção e graça)</i>
<i>c. Faust.</i>	<i>Contra Faustum Manicheum (Contra o Maniqueu Fasto)</i>
<i>c. Fel.</i>	<i>Contra Felicem Manicheum (Contra Felix)</i>
<i>De pri.</i>	<i>De principiis (Sobre os princípios)</i>
<i>doctr. chr.</i>	<i>De doctrina christiana (A doutrina Cristã)</i>
<i>En.</i>	<i>Enéadas</i>
<i>em.Ps.</i>	<i>Enarrationes em psalmos (Comentários aos Salmos)</i>
<i>exp. Prop. Rm.</i>	<i>Expositio quarundam propositionum ex apostula apostoli ad Romanos (Explicação de algumas proposições da carta ao Romanos)</i>
<i>Gn. adv. Man.</i>	<i>De Genesi adversus Manicheos (Comentário de Gênesis contra os maniqueus)</i>
<i>Gn. litt.</i>	<i>De Genesis ad litteram (Comentário literal ao Gênesis)</i>
<i>gr. et lib. arb.</i>	<i>De gratia et libero arbitrio (A graça e o livre-arbítrio)</i>
<i>gr. et pecc. or.</i>	<i>De gratia Christi et de peccato originali (A graça de Cristo e o pecado original)</i>
<i>Gn = Gênesis</i>	
<i>lib. arb.</i>	<i>De libero arbitrio (O Livre-arbítrio)</i>
<i>nat. b.</i>	<i>De natura boni (A natureza do bem)</i>
<i>nat. et. gr.</i>	<i>De natura et gratia (A natureza e a graça)</i>
<i>ord.</i>	<i>A ordem (De ordine)</i>
<i>retr.</i>	<i>Retractationes (Retratações)</i>
<i>spir. et. litt.</i>	<i>De spiritu et littera (O espírito e a letra)</i>
<i>trin.</i>	<i>De trindade (A trindade)</i>
<i>vera rel.</i>	<i>De vera religione (A verdadeira religião)</i>
<i>Rm.</i>	<i>Romanos</i>
<i>rep.</i>	<i>A República</i>
<i>1 Tm</i>	<i>1 Timóteo</i>

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
2 AGOSTINHO E O PROBLEMA DO MAL	15
2.1 Agostinho e o Maniqueísmo: o mal como princípio ontológico.....	17
2.2 Agostinho e os neoplatonistas: o mal enquanto <i>não-ser</i>	26
2.3 O conceito agostiniano de mal.....	35
2.3.1 Deus e o estatuto ontológico do mal	35
2.3.2 O livre-arbítrio e a origem do mal.....	44
2.3.3 Graça divina e Liberdade humana.....	51
3 PAREYSON E O PROBLEMA DO MAL	59
3.1 O Conceito Liberdade: liberdade como auto-originação de si e fundamento da realidade	64
3.2 Deus como Liberdade originária: uma hermenêutica da experiência religiosa	70
3.3 A realidade do mal	78
3.4 A origem e o autor do mal: a tragédia cosmoteandrica.....	84
4 AGOSTINHO E PAREYSON: UMA ANÁLISE COMPARATIVA SOBRE O PROBLEMA DO MAL.....	92
4.1 Estatuto do método filosófico de interpretação	93
4.2 Livre-arbítrio e Ontologia da liberdade: a origem do mal.....	99
4.3 O estatuto do mal	107
4.4 O Deus sofredor e a redenção.....	111
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	121
REFERÊNCIAS	131

1 INTRODUÇÃO

O problema do mal é uma questão enfrentada em diferentes épocas e culturas. Na contemporaneidade, esse impasse se coloca como um grande desafio ao pensamento investigativo, seja no âmbito da Antropologia, da Sociologia, da Psicologia, da Teologia ou mesmo da Filosofia. A essência, a origem e o fim das coisas sempre foram de interesse dos homens – e com a realidade do mal não é diferente. Assim sendo, algumas questões inquietantes surgem quando esse problema é evocado, como: o que é o mal? Por que o mal? Qual sua origem? Como pode ser resolvido? Como conciliar a existência de um Deus bom e poderoso com a existência do mal e do sofrimento? Teólogos e filósofos¹ concordam que o problema do mal é constituído, principalmente, da dificuldade de ser aceito frente à bondade da Providência divina, dado que o escândalo do mal é tão grande, que, para certos estudiosos² é impossível conciliar a existência de Deus com a realidade do mal e, por isso, acabam se desviando rumo à negação de Deus.

Sendo o mal uma realidade experimentada por todos os homens, o seu poder e seus efeitos estão por toda parte, o mal se encontra entre os principais problemas encarados pela especulação humana. Assim, partindo da ideia de que Deus existe, há uma difícil conciliação da existência de um Deus bondoso e poderoso e a existência do mal. Portanto, além da questão: “o que é o mal?”, pergunta-se: se Deus é bom, por que o mal? Qual a origem do mal? Seria Deus o autor do mal?

John Hick (2018, p. 20), afirma que o “peso esmagador das dores sofridas pelos homens, mulheres e crianças”, assim como as sofridas pelos “animais inferiores, incluindo aquelas infligidas pela ganância, crueldade e maldade humanas”, certamente constituem “o maior dos obstáculos para a crença em um Criador todo-poderoso e amoroso”. Dessa forma, a existência de um Deus ilimitado em bondade e poder atrai o questionamento da presença do mal no mundo.

Nesse sentido, a experiência humana tem se mostrado ambígua, entrelaçada por duas realidades que, por “natureza”, opõem-se: a do bem e a do mal. Admite-se, geralmente, que, para o homem, o bem é a felicidade, mas ainda há divergências quanto à sua natureza. O mal

¹ Plantinga (2012, p.19) diz que muitos filósofos “creem que existência de mal (ou, pelo menos, a quantidade e tipos de mal que atualmente encontramos) torna a crença em Deus em razoável o racionalmente inaceitável”.

² Filósofo australiano John Mackie, autor de *The Miracle of Theism: Arguments For and Against the Existence of God* (1982) e *Evil and Onipotência* (1971), afirma ser irracional acreditar na existência Deus, e considera que o problema do mal é o meio pelo qual se pode mostrar que as crenças religiosas são positivamente irracionais (Mackie, 1971 *apud* Madureira, 2017).

pode ser definido de várias perspectivas, mas, em muitas ocasiões, refere-se a ações ou comportamentos que causam sofrimento, dor, destruição ou injustiça. Borne (2014, p. 28), considera que “a tradição filosófica distingue o “mal físico” ou dor e o “mal moral” ou falta, que evidentemente pertencem à condição humana”. Sanford (1988), pontua que algumas concepções filosóficas e teológicas sugerem que o mal, como problema metafísico e ontológico, ou seja, é inerente à condição humana, enquanto outras argumentam que o mal é resultado de circunstâncias externas, influências sociais, culturais e psicológicas. Há, ainda, quem conceba o mal como um conceito subjetivo, dependendo da percepção individual, cultural e psicológica. Nas palavras de Marques (2014, p. 5): “o mal é um mistério que sempre inquietou a humanidade. É algo sobre o qual o Homem não pode deixar de refletir, porque põe em causa a sua própria consciência. O mal é um problema do Homem e para o Homem”.

Platão, Aristóteles, Plotino, Kant, Spinoza e Hegel, são alguns dos grandes filósofos que poderíamos recorrer para investigarmos a questão do mal, porém, a presente pesquisa se concentrará no pensamento de dois outros grandes pensadores, a saber: Agostinho de Hipona e Luigi Pareyson. Agostinho e Pareyson estão separados por mais de 1500 anos, porém, manifestam importante atenção ao problema, apresentando em seus escritos preciosas percepções sobre o problema do mal. Assim, compreender o que eles dizem sobre o assunto, constitui um caminho para melhor entendimento do problema do mal, sobretudo, por se tratar de dois autores tão distantes temporalmente, mas que estão com o mesmo objetivo: dar uma resposta ao problema do mal.

Em seu itinerário filosófico, Agostinho compreendeu o mal de várias maneiras. Enquanto maniqueu, concebeu o mal como um princípio ontológico, proposto pela doutrina dualista do maniqueísmo (*conf. VII*); mas que foi superada por Agostinho, quando ele descobriu a filosofia neoplatônica, que lhe ajudou a conceber a ideia de mal como privação, ausência de ser, permanecendo tais paradigmas em todo seu percurso filosófico, mesmo depois sua adesão a fé cristã. É nas Sagradas Escrituras, a partir de uma interpretação alegórica, que Agostinho encontrará elementos pelos quais desenvolverá sua teoria do livre-arbítrio como origem do mal e a ideia de redenção do mal.

Na obra *De libero arbitrio* (388-395), Agostinho aponta ser o homem o autor e originador do mal, visto que, sendo Deus bom e tudo que ele faz é bom, logo, Deus não pode ser o autor do mal. Por outro lado, argumentando contra os maniqueístas, Agostinho negará a ideia de mal ontológico. O mal é ausência de bem, carência de ser, por isso, não se deve dizer

que o mal existe, pois o não-ser não é. O mal, para ser alguma coisa, deveria ser criação de Deus, e se fosse, não seria mal, mas um bem, pois tudo que procede de Deus é bom (*lib. arb.* III; *conf.* VII). Para Agostinho, não há mal ontológico, mas mal moral, sendo o mal físico apenas consequência do mal moral, isto é, do pecado (*lib. arb.* I). A questão agora não é mais: de onde vem o mal, mas por que o homem peca.

Segundo a teoria de Agostinho, o pecado é resultado do mal uso do livre-arbítrio da vontade humana, ou seja, em sua liberdade o homem voltou-se às coisas imutáveis, abandonando, assim, o próprio Deus, e, como consequência, levou toda criação ao sofrimento. Com a queda, o homem perdeu a liberdade da vontade, tornando-se incapaz de se voltar para Deus por si mesmo. Agostinho propõe a noção de graça divina como solução para o problema do pecado. Deus, que movido por amor, entra na história humana encarnando-se na pessoa de Cristo (*trin.* IV), tomando para si o pecado do homem e, por fim, submetendo-se à morte a fim de salvar o pecador. Dessa forma, Deus por um ato de graça salva o homem do pecado, cura a vontade doentia, podendo agora o homem voltar-se a Deus, a fonte da beatitude (*liv. arb.* 2, 3, 39).

Luigi Pareyson, por sua vez, em sua obra *Ontologia da Liberdade: o mal e o sofrimento* (1995), propõe interpretar a experiência religiosa para compreender o problema do mal. O autor considera que a filosofia se mostrou, através dos tempos, insuficiente, quando procurou tratar o conceito de Deus e o problema do mal (Pareyson, 2017). Desse modo, partir de uma interpretação do mito religioso, em particular da religião cristã, anuncia ser Deus a fonte de toda realidade, e como compreende ser o mal uma realidade, considera ser Deus a origem do próprio mal (Pareyson, 2017). Para Pareyson, o Deus dos filósofos e teólogos dogmáticos é ser ôntico, mas, o Deus da religião, é liberdade, a única noção possível de se compreender o “nexo entre positividade e negatividade” (Pareyson, 2017, p. 406).

Deus é ser porque é liberdade. Deus é liberdade e a liberdade é Deus. Deus é liberdade infinita e absoluta, poderoso e eterno, origem de toda realidade, criador de todas as coisas. Criou o homem a imagem da divindade, portanto, não apenas possuidor de liberdade, mas liberdade, mesmo que se trate de uma liberdade limitada (Pareyson, 2017). Ainda em *Ontologia da Liberdade*, Pareyson afirma que é em Deus que o homem encontra a possibilidade do mal e, ao rebelar-se contra a divindade, realiza aquilo que era apenas possibilidade. Nisso se dá a queda do homem, de onde transcorrem todos os males.

Desse modo, “o mal, portanto, deve ser tomado no significado mais intenso da rebelião e da destruição”. (Pareyson, 2017, p. 156). Tal rebelião encerrou o homem sob o

poder do mal, o qual, por si só, não poderá derrotar. Envoltos pelo pecado, os homens participam de uma solidariedade universal de culpa, de pena e redenção. De acordo com o autor (Pareyson, 2017), a pena do pecado também é redenção. Isto é, a dor e o sofrimento é pena pelo pecado, mas também o único meio de expiação. Porém, considerando a gravidade do mal e seus efeitos no mundo, o sofrimento dos homens, sejam eles pecadores ou inocentes, é insuficiente para reparar a grande tragédia provocada pela sua própria espécie.

Para o filósofo (Pareyson, 2017), a tragédia da humanidade consiste justamente no fato de o homem estar imerso no negativo, sujeito à dor, marcado pela *omnicupabilidade* e destinado ao sofrimento universal – sofrimento que é estendido ao próprio Deus. Ou seja, na dor, Deus torna-se solidário com os homens. É, pois, nesse co-sofrimento Divino e humano que a dor se revela como a única força que vence o mal: “é extremamente trágico que apenas na dor Deus consiga socorrer o homem e o homem chegue a se redimir e a se elevar até Deus” (Pareyson, 2017, p. 410).

A partir do exposto, evidencia-se que Agostinho reduz o mal a um problema do campo da moral e Pareyson a um estatuto ontológico. Em Agostinho, em Deus não há mal algum, e Deus não pode ser autor do mal, mas sim punidor e redentor do mal. Porém, segundo Pareyson, Deus não é apenas fonte de todo bem, mas também a origem do mal, assim como é o seu redentor. Diante disso, importa-nos investigar e analisar os conceitos propostos pelos respectivos autores, a fim de compararmos suas concepções referentes ao problema do mal.

Para tanto, é fundamental que se esclareçam o conceito agostiniano de livre-arbítrio e a noção ontológica da liberdade proposta por Pareyson; a noção de mal que cada um propõe; a ideia de Deus como origem e redentor do mal. Em última instância, esperamos esclarecer se a origem do mal está em Deus ou no homem, assim como apontar a solução que cada um propõe a respeito do mal.

Nesse sentido, a presente dissertação tem como objetivo geral analisar o problema do mal no pensamento de Agostinho de Hipona e Luigi Pareyson, dividindo nosso texto em três capítulos. No primeiro capítulo será tratado o problema do mal no pensamento de Agostinho. Ainda que de maneira breve, esboçaremos o itinerário agostiniano em busca de uma resposta ao problema do mal: do maniqueísmo ao cristianismo, como ele bem narra em *Confissões*. Em seguida, a partir do *De libero arbitrio*, discutiremos o conceito agostiniano de mal, apontando como o autor concebe a ideia de Deus e o estatuto ontológico do mal; a teoria do livre-arbítrio como a origem do mal, e por fim, a noção de Graça divina e Liberdade humana,

que compreende a solução agostiniana para a redenção do mal, proposta em algumas de suas obras, sobretudo em *De gratia et libero arbitrio*.

No segundo capítulo, apresentaremos a compreensão de Luigi Pareyson a respeito do problema do mal. Discorreremos a respeito do conceito de liberdade como auto-originação de si e fundamento da realidade, de Deus como Liberdade originária, a partir de uma hermenêutica da experiência religiosa e, depois, trataremos à tona a trágica realidade do mal em que o homem está submerso. Logo depois, apresentaremos o pensamento desse filósofo sobre a origem e a autoria do mal, assim como a ideia de tragédia cosmoteandrica. Para tal investigação, recorreremos à principal obra de Pareyson, a partir da qual desenvolve sua teoria a respeito do mal: *Ontologia della libertà: Il male e la sofferenza (Ontologia da liberdade: o mal e o sofrimento)*, de 1995.

No terceiro e último capítulo, buscaremos realizar uma comparação entre as principais ideias de Agostinho e Pareyson concernentes ao mal. Para tanto, será discutido sobre o estatuto do método filosófico de interpretação dos autores. Em seguida, debateremos a noção de ontologia da liberdade proposta por Pareyson e o conceito de livre-arbítrio agostiniano. Na sequência, serão confrontados o estatuto do mal no pensamento dos autores, e, a partir disso, averiguaremos como se relacionam suas ideias referentes ao conceito de redenção do mal, as quais emergem por meio da noção do servo sofredor; noção esta que ambos recorrem para tratar sobre o sofrimento de Deus, quando ele se propõe salvar sua criação do poder do mal.

Nas considerações finais apresentaremos a compreensão filosófica alcançada, por meio da pesquisa teórica, na obra dos dois autores, evidenciando o fundamento argumentativo de cada autor e suas linhas de pensamento.

2 AGOSTINHO E O PROBLEMA DO MAL

Muitos pensadores, no decorrer dos tempos, enfrentaram o problema da existência de Deus e do mal. Entre eles encontra-se Agostinho de Hipona, filósofo e importante teólogo da Antiguidade tardia³. Agostinho deu ao problema do mal uma explicação que, por séculos, permaneceu sendo ponto de referência a respeito desse enigma milenar, o qual atormenta os homens até hoje (Costa, 2002). Para tanto, Agostinho sofreu a influência de três correntes de pensamento em sua trajetória filosófica. Essas correntes moldaram sua maneira de pensar a questão do mal: o “Maniqueísmo”, o “Neoplatonismo” – sobretudo a filosofia de Plotino – e o “Cristianismo”, que marcará a última fase de seu pensamento (Russell, 2015).

No *De libero arbitrio (O Livre-arbítrio)*, Agostinho afirma que o problema do mal foi uma questão que o atormentou em excesso, desde muito jovem. Consequentemente, após cansar-se de tentar solucionar o problema por si só, buscou maneiras de reverter a situação. Com tal propósito, Agostinho trilhou alguns caminhos⁴, entre os quais se encontra o maniqueísmo, aderido por ele aos 19 anos de idade (*lib. arb. I, 2, 4*). A razão dos seus tormentos referentes ao problema do mal está na profundidade de sua vida moral; e por isso, “buscou durante longos anos uma resposta à *magna quaestio* levantada pela iniquidade de uma vontade que aspira a viver de modo que alcance com satisfação seu querer”, adverte Muñoz Vega (1981, p. 14 *apud* Costa, 2002, p. 33).

Continuando com Costa (2002, p.22), segundo o pesquisador, “como problema teórico ou preocupação intelectual, a questão do mal só virá à tona por ocasião da descoberta da filosofia, na sua juventude, quando Agostinho estudava em Cartago”, onde realizou a leitura de *Hortensius*, de Cícero, obra que o converteu à filosofia. Cícero sustentava em seu livro uma filosofia tipicamente helenística, como sabedoria e arte de viver que concede facilidade;

³ Aurélio Agostinho, o famoso bispo de Hipona, nasceu em 354 d.C, em Tagaste, pequena cidade da Numídia, África; filho de Patrício e Mônica. Sua mãe era cristã e exercera importante influência na vida de Agostinho, o qual se converterá à fé católica em Milão, em 486 d.C. Formado em retórica (370/371), foi professor em Tagaste (374) e depois em Cartago (375-383); logo a seguir, exerceu a função de professor oficial de retórica da cidade de Milão. Agostinho foi um exímio escritor e, de acordo com a enciclopédia publicada no Brasil pela editora Paulus em 2018, sob a coordenação geral de Allan D. Fitzgerald, com o título: *Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia*³, Agostinho foi autor de 117 obras, sem contar as cartas, contabilizadas em mais de 280; também, escreveu, aproximadamente, 396 sermões (Fitzgerald, 2018).

⁴ Nas palavras de Hohden (1986, p. 72), “o homem de pensamento é um campo aberto para todos os horizontes.” e “Agostinho é um verdadeiro nômade do espírito e do coração. [...] Não é amigo de residência fixa e definitiva. Não simpatiza com rotinas e tradições. [...] Não tolerava barreira de espécie alguma.”. Assim como abraçou sucessivamente diversas ideologias filosóficas e religiosas, antes de arribar no porto seguro do Cristianismo. Também, durante sua longa vida de apóstolo e apologeta, modificou repetidas vezes a sua tática e estratégia ideológica. Ainda, no fim da sua existência, escreve um livro intitulado *Retratações*, obra em que revoga e corrige muitas das suas ideias e opiniões expostas nos primeiros tempos de convertido.

isto é, o autor estabelecia uma estreita relação entre filosofia e felicidade (Reale; Antiseri, 2017). Agostinho encontra a visão da bem-aventurança como recompensa àqueles que vivessem “de acordo com a sabedoria e a ideia; [...] e que o conhecimento da verdade equivale ao conhecimento de Deus, e de que a felicidade consiste na posse desse conhecimento” (Costa, 2002, p. 24). Ou seja, Cícero é aquele que apresenta para Agostinho a filosofia como o caminho à verdadeira felicidade; aquilo que conduz o homem ao discernimento do bem e do mal, em definitivo, ao conhecimento da verdade. Nesse sentido, *Hortensius* reergueria Agostinho para Deus.

[...] cheguei a um livro de Cícero, cuja linguagem, mais do que seu conteúdo, quase todos admiram. Esse livro contém uma exortação à filosofia, e se chama *Hortênsio*. Esse livro mudou meus sentimentos, e transferiu para ti, Senhor, minhas súplicas, e fez com que mudassem meus votos e desejos. Subitamente, tornou-se vil a meus olhos toda vã esperança, e com incrível ardor de meu coração suspirava pela sabedoria imortal, e comecei a me reerguer para voltar a ti. (*conf.* III, 4,7).

Ao discorrer a respeito da influência da obra de Cícero sobre Agostinho, Silva (2020) afirma que aquela obra causou uma revolução no pensamento do teólogo, que, após ler *Hortensius*, passou a vislumbrar novos objetivos para sua vida, fazendo-o descobrir a existência de um mundo de valores opostos aos terrestres, ou seja, a glória e as paixões terrenas, as quais antes ambicionava. Por essa razão, Agostinho abandona essas tentações, propondo, com isso, alcançar aquilo que é perene e perfeito, ou seja, a felicidade através da verdadeira sabedoria. Devido a *Hortensius*, despertou-se em Agostinho o amor pela sabedoria enquanto saber racional. Em *Confissões* lemos: “me apaixonei pelo estudo da sabedoria, ao ler *hortênsius* de Cícero” (*conf.* III, 4, 7); porém, pela ausência do nome de Cristo na referida obra⁵, o hiponense recorreu às Sagradas Escrituras⁶, mas logo se viu decepcionado⁷, pois:

⁵ Em *Confissões*, Agostinho diz o seguinte: “Uma coisa me magoava no meio de tão grande ardor: não encontrar aí o nome de Cristo. [...] este nome de meu Salvador, teu filho, por tua misericórdia eu o bebera piedosamente com o leite materno, e o conservava, no mais profundo do meu coração, em alto apreço; e assim, tudo quanto fosse escrito sem este nome, por mais verídico, elegante e erudito que fosse, não me arrebatava totalmente” (*conf.* III, 4, 8).

⁶ Segundo Virgini (1988, p. 25 apud Costa, 2002, p. 32) “o *Hortensius* colocou diante de si os grandes problemas da vida. E ele se põe diante desses com a paixão de e idealismo de um adolescente que quer a todo custo conhecer e compreender o mundo e o homem, mas escolhe ainda confusamente ou de modo errado a perspectiva na qual colocar-se. Se até mesmo as Sagradas Escrituras, às quais inicialmente pede socorro para encontrar respostas as suas interrogativas, o desilude profundamente, é precisamente porque não sabe na justa medida interpretá-las [...]. Sem adequada cultura religiosa e com os olhos de espírito crítico guiado unicamente pela razão, ele a examina e a discute, mas não a ‘vê’ por dentro, lá onde não é mais a razão que explica, mas a fé que ilumina. Um racionalismo áspero o faz parar diante do mistério’.

⁷ Agostinho diz: “Em vista disso, decidi dedicar-me ao estudo da Sagrada Escritura, para a conhecer. Vi ali algo encoberto para os soberbos e obscuro para as crianças, mas humilde a princípio e sublime à medida que se

[...] Agostinho procurava, naquele momento, nas Sagradas Escrituras, não era simplesmente uma mensagem espiritual, fundada na fé, mas muito mais uma explicação científica-racional para os grandes problemas do cosmo e do homem, especialmente para o problema do mal, ou mesmo uma resposta vital a sua vida: a sua péssima conduta moral. E esse tipo de explicação “científica” evidentemente ela não encontraria ali (Costa, 2002, p. 33).

A referida decepção só aumentou a angústia e o desejo do filósofo em alcançar a verdade. Assim, a fim de sanar suas inquietações, Agostinho abraça o maniqueísmo em 373. Trata-se de uma religião fundada por Mani, que, por sua vez, acentuava em sua doutrina materialista “um radical dualismo: do bem e do mal, entendidos como princípios morais, ontológicos e cósmicos (*conf.* IX, 10). Contudo, é por meio da influência dos neoplatônicos que o pensamento agostiniano obterá seu vigor filosófico, que, junto à fé cristã, desenvolverá definitivamente sua concepção sobre o problema do mal.

A partir daí, Agostinho se envolve em dois modos de pensar e conceber a realidade: por um lado, a tradição judaico-cristã, e, pelo outro, a tradição filosófica grega: “foi o primeiro pensador cristão a praticar madura síntese entre fé, filosofia e vida, considerando que a fé teria haurido clareza da razão, mas também a razão teria haurido estímulo e impulso da fé” (Reale; Antiseri, 2017, p. 443–450). Isso torna Agostinho um dos principais responsáveis pela formação e maturação do pensamento teológico e filosófico da Idade Média. Sua influência ultrapassou seu tempo, tornando-se, assim, fundamento sólido para toda uma tradição filosófica/teológica no Ocidente.

Desta feita, buscaremos no seguinte capítulo apresentar a compreensão de Agostinho sobre o problema do mal, a partir de seus escritos a exemplo de *Confissões*, mas, sobretudo, em *O livre arbítrio*, obra dedicada ao problema do mal.

2.1 Agostinho e o Maniqueísmo: o mal como princípio ontológico

Influenciado pela filosofia de Cícero, Agostinho eleva o problema do mal a um caráter filosófico. Ele parte do pressuposto de que todas as pessoas desejam a felicidade. Sendo assim, questiona-se sobre o porquê de os homens praticarem o mal: “qual a causa de

avança o velado de mistérios; e eu não estava disposto a poder entrar nela, dobrando a cerviz à sua passagem. Contudo, ao fixar nela a atenção, não pensei o que agora estou dizendo, mas simplesmente me pareceu indigna de ser comparada com a majestade dos escritos de Cícero. Meu orgulho recusava sua simplicidade, e minha mente não lhe penetrava o íntimo. Contudo, a agudeza desta visão haveria de crescer com os pequenos; mas eu de nenhum modo queria ser criança e, enfatizado de soberba, considerava-me grande” (*conf.* III, 5, 9).

procedermos mal?” (*liv. arb.* I, 3, 6), ou ainda, “donde me veio, então, o querer eu o mal e não querer o bem?”, afinal, “qual a origem do mal?” (*conf.* VII, 3, 5; 5, 7).

Na pretensão de responder tais questões, aos dezenove anos, Agostinho adere ao Maniqueísmo, encontrando por meio dessa seita respostas que o mantiveram satisfeito por um bom tempo. Seu desejo “de encontrar a verdade incluía também uma solução para o problema do mal”; pois ansiava encontrar algo que reunisse em si sabedoria e cientificidade, à semelhança do que havia encontrado na obra de Cícero, porém, com a presença destacada de uma figura religiosa, a saber, Jesus Cristo, pelo qual preservava grande admiração (Silva, 2020, p. 57). Dessa forma, o maniqueísmo se apresentava como sendo o verdadeiro cristianismo, munido de explicações racionais sobre o universo; e que, à diferença de *Hortensius*, dava lugar ao nome de Cristo, atraindo Agostinho à seita⁸. Assim, a concepção maniqueísta do mal e de vida voltada à sabedoria foi a primeira ideia atotada por Agostinho em seu itinerário filosófico.

Coyle (2018, p. 627) assegura que “a doutrina do maniqueísmo começa por uma questão básica, como a todo sistema religioso: por que o mal existe?”. Na mesma linha de raciocínio, Costa (2002) compreende que os maniqueus estavam preocupados em dar uma resposta possível à conciliação da realidade da maldade no mundo: injustiça, ódios, pestes e calamidades, as misérias do homem, os defeitos da sociedade etc. com a bondade de Deus. Isto é, buscavam responder questões como: se Deus existe, por que existe o mal?⁹ Deus, o supremo Bem pode ser a origem do mal? Ou seria, outro ser tão poderoso quanto Ele, a origem ao mal? Como resposta, o maniqueísmo recorreu a um dualismo radical, mediante o qual buscará isentar Deus e homem da responsabilidade pelo mal no mundo (Costa, 2003). O supracitado autor reitera que:

Tentando responder a tal dilema, os maniqueus vão construir uma doutrina que isente Deus de toda responsabilidade pelos males existentes no universo e o homem pelas maldades praticadas individualmente. Isso significa dizer que, na doutrina maniqueísta, o problema do mal centrava-se em Deus, ou seja, Deus autor do Bem,

⁸ Em *Confissões*, Agostinho diz: “Caí assim nas mãos de homens orgulhosamente extravagantes [...] havia na sua boca laços do demônio e um engodo, [...] com a mistura [...] do vosso nome, do de Nosso Senhor Jesus Cristo e do Paráclito consolador, o Espírito Santo” (*conf.* 3,6,10). Segundo Silva (2020, p. 58, 59) “[...] o maniqueísmo apresentava o nome de Cristo, com a pretensão de se passar como o verdadeiro cristianismo”. Reitera ainda que “[...] a religião maniqueia foi de fundamental importância para o pensamento agostiniano, pois os maniqueus propunham um tipo de conhecimento (gnose) capaz de unir o homem a Deus. Esse tipo de sabedoria por eles prometido foi o que seduziu Agostinho. Além disso, o maniqueísmo procurava explicar de forma racional a origem do universo e da vida, sobretudo a questão do problema do mal, que mais interessava ao filósofo de Tagaste.”

⁹ Ianwagen (2018, p. 75), considera que “o problema do mal é um problema sobre Deus e os males, tanto os males comuns quanto os males radicais, que [...] são uma característica saliente do mundo que ele criou”.

não pode ser a causa do mal. Sua resposta será de ordem ontológico-cosmológico-materialista [...] (Costa, 2002, p. 59).

Agostinho havia encontrado no maniqueísmo uma das respostas que tanto procurava. Em *Confissões*, expõe o que pensava sobre Deus e o mal da seguinte forma:

[...] eu deduzia que também o mal era uma substância desse gênero, ora massa escura e disforme, ora espessa, chamada terra, ora tênue e sutil, como o ar, que os maniqueus imaginavam como um espírito maligno rastejando sobre a terra. Mas certa religiosidade que possuía me obrigava a crer que um deus bom não podia ter criado uma natureza má. Concluía daí que devia haver duas substâncias opostas entre si, ambas infinitas, sendo, porém, a má em medida mais limitada, e a boa em medida mais ampla. E desse princípio peçonhento derivavam todas as outras idéias errôneas (*conf.* V, 10, 20).

Na mesma obra citada, o hiponense esclarece que compreendia o mal como algo involuntário e necessário, pois sua própria experiência comunicava a respeito da influência que a natureza má formava dentro de si. Vejamos isso nas palavras do filósofo:

Conservava ainda a idéia de que não éramos nós que pecávamos, mas alguma outra natureza estabelecida em nós. O fato de estar sem culpa e de não dever confessar o mal após tê-lo cometido satisfazia o meu orgulho; desse modo eu não permitia que curasses minha alma que pecara contra ti, preferindo desculpá-la e acusar não sei qual outra força, que estava em mim, mas que não era eu (*conf.* V, 10, 18).

Significa que, para Agostinho,

[...] o mal que ele praticava não era responsabilidade sua, ou fruto de sua livre escolha, mas algo involuntário e inevitável, visto estar deterministicamente marcado pela parte má de sua natureza – a matéria. O mal era inerente à sua natureza corpórea e isso o tranquilizava diante de seus pecados (Costa, 2002, p. 103).

Para Agostinho, que por muito tempo andou atormentado pela realidade do mal, a teoria lhe era perfeita, tendo em vista que ela não apenas isentava Deus, mas também o próprio homem de responsabilidade para com o mal. Na antropologia maniqueia, o homem era constituído por duas forças opostas: alma (uma centelha divina) e corpo (a matéria). O corpo era prisão da alma, portanto, detestado pelos maniqueus, em razão de ser considerado como mau por natureza¹⁰ (Silva, 2020).

A doutrina maniqueia sustentava que no corpo humano “habitam duas almas: uma divina que, naturalmente, é como Deus, e outra oriunda da raça das trevas”, afirma Agostinho

¹⁰ Mais tarde, em *Cidade de Deus*, Agostinho tecerá críticas a essa posição dos maniqueus. Ele diz, por exemplo, que “quem considera a natureza humana como o bem supremo e acusa a natureza da carne como um mal, — não há dúvida de que aprecia isto com a vacuidade humana e não com a verdade divina” (*civ.* XIV, 5).

(*vera rel.* IX, 16). De fato, todos os elementos deste mundo visível e tangível, assim como suas qualidades, foram feitos por Deus; porém, para os maniqueus, os órgãos feitos de terra e membros devem morrer, dado que aprisionam as almas, e são os culpados delas sofrerem com enfermidades, isto é, com os desejos e os temores quer do prazer, quer da tristeza (*civ.* XIV, 5). A moral da religião de Mani estava fundada em uma vida rigorosa dirigida por um rigoroso ascetismo, meio pelo qual pretendiam libertar a alma humana aprisionada na matéria¹¹. Para a seita, o mal procedia de um dos princípios ontológicos, isto é, do reino das trevas. Assim, o maniqueísmo:

[...] oferecia uma solução direta para o problema do mal: Deus está fazendo o melhor que pode contra o mal, mas está a enfrentar um oponente independente tão formidável como ele. Embora o maniqueísmo seja dualista, o dualismo está confinado por um materialismo total. A bondade é identificada com a luz corporal; o mal, com as trevas físicas (Mann, 2016, p. 131).

Destarte, Mani ensinava que

[...] luz e trevas, bem e mal, criação e destruição estão em conflito constante. Como os gnósticos, ele relacionava o mundo do espírito com o reino do bem, enquanto o mundo material estava ligado à escuridão e ao mal. o homem vive aprisionado no mundo das trevas e do mal porque ele vive preso no corpo (Sanford, 1988, p. 29).

Nesse sentido, o “dualismo ontológico-cosmológico” foi o meio pelo qual Mani apresentou uma cosmogonia, ou explicação da origem do universo, e a história da salvação. Na visão de Costa (2002, p. 60), “a mitologia maniqueísta conhecida também como ‘teologia solar’, apresenta-se de forma trinitária, onde a história gnóstica do salvador está dividida em três tempos”, ou seja, início, meio e fim, conforme revela Mani¹².

O fato do primeiro tempo estar situado no passado, o início, revela as origens cósmicas dos dois princípios, Bem e Mal; os dois princípios coexistem completamente independente um do outro (Costa, 2003). O princípio Bom, apresenta somente qualidades positivas e agradáveis, e reside no reino da luz, feito pela substância desse princípio. Por outro lado, o outro princípio, o negativo, é desagradável, isto é, mau por natureza; também, é identificado

¹¹ No Maniqueísmo, diz Sanford (1988, p.29): “a salvação do homem consiste em separar-se do corpo, através do conhecimento verdadeiro, além de rejeição às paixões e ao apetite sexual, que mantêm o homem o ser humano cativo do mal, princípio material.”

¹² Mani fora considerado pelos maniqueus como o Paraclito – o Espírito Santo, e ele mesmo se autodeclarava como o Espírito da promessa feita por Jesus Cristo no Evangelho de João. No debate com Agostino, Félix afirma que os maniqueus acolheram Mani como o enviado de Deus. Desde sua chegada, ensinou-lhes o princípio, o meio e o fim; ensinou a todos sobre a criação do mundo: o porquê foi feito, de onde foi feito e quem o fez; ensinou tudo que os profetas até Paulo não haviam ensinado, pois Mani era o Paraclito que ensinaria e conduzia as pessoas a toda verdade (*c. Fel.* I, 9).

como “matéria”, ou Satanás, o qual reside num reino feito segundo a sua substância, a saber, as trevas (Coyle, 2018). Quanto ao poder dos dois reinos, por terem princípios idênticos e independentes, ambos possuem idêntica potência. Porém, “a Luz é superior às Trevas, por suas qualidades intrínsecas de bondade, beleza e inteligência” (Costa, 2002, p. 67).

Importa destacar que os maniqueístas descreviam seu deus como semelhante ao Deus dos cristãos, algo que mais tarde Agostinho vai discordar e criticar veementemente (Costa, 2003). Fortunato, o maniqueu, em debate com Agostinho, chegou a afirmar que o Deus que eles confessavam era o Deus dos cristãos: incorruptível, luminoso, inacessível e intangível, que não produz nada corruptível, em cujo reino não há nada contrário a ele; foi ele que enviou Jesus Cristo, o salvador, à Terra, elegendo algumas almas para si, aquelas dignas de sua vontade, imbuídas de fé e santificadas pelos mandamentos celestes. Por isso, essas almas não de regressar ao reino de Deus (*c. Faust. I*)¹³.

O segundo tempo, ou fase intermediária, é o tempo da criação dos seres do universo; mas designa também a presente condição de todas as coisas (Costa, 2003). Esse é o tempo da “mistura entre os dois reinos, que se caracterizará pela queda de uma parte da Luz na matéria e o início da luta entre os dois reinos ou a história da luta de salvação da Luz prisioneira da matéria” (Costa, 2002, p. 61). Minois (2021) explica que, um dia, os poderes das trevas perceberam a luz e, ciumentas, atacaram-na desprevenidamente, fazendo com que o deus do bem produzisse uma hipótese divina: o homem primordial, o Ormazd, foi apropriado e depois devorado por Satã¹⁴. Dessa forma, Ormazd¹⁵ tornou-se uma mescla de treva e luz¹⁶.

Depois de uma longa batalha, o princípio do mal levou vantagem sobre o Homem primordial e capturou sua luz, embora algumas forças do princípio do mal – os demônios, masculinos e femininos – tenham sido, por sua vez, capturados pelas forças do reino da luz. Eis como a luz e as trevas, o bem e o mal, foram primeiramente misturados. [...] o princípio do bem enviou outros seres para libertar o Homem primordial. Eles tiveram êxito nisso, mas algumas partículas de luz

¹³ A respeito do assunto, Costa (2002, p. 63), comenta o seguinte: “[...] apesar das palavras de Fortunato, que deixam transparecer um deus de natureza espiritual ou um ser assemelhando-se ao Deus do Cristianismo, o deus do maniqueísmo é de natureza física, um ser corpóreo, que ocupa espaço [...]”

¹⁴ Na visão de Steiner (2012, p. 25), “[...] o Mal não é outra coisa senão o Divino, pois em outros tempos a expressão da perfeição e do Divino era aquilo que agora, no presente, é o Mal. É nesse sentido profundo que devemos compreender a concepção maqueísta de que no fundo o Bem e o Mal são da mesma espécie, ou seja, são iguais em seu início e iguais em seu fim.”

¹⁵ Nas palavras de Costa (2002, p. 70): “o homem primordial é alma do Pai, ou uma da substância de Deus que está cativa na matéria, conforme explica Agostinho: “logo, dizem que uma parte da própria natureza de Deus encontra misturada com todas as coisas: nos céus; na terra e debaixo dela; em todos os corpos, secos e úmidos; em toda matéria; em todas sementes das árvores e das ervas, dos homens e dos animais (*nat. b. 44*)””.

¹⁶ Segundo Bataglion Júnior (2018, p. 43): “o plano da Treva é aprisionar perpetuamente a Luz na Matéria, e o instrumento utilizado por ela é a concupiscência, de maneira que a cada vez que os homens se reproduzirem ocorrerá a sua multiplicação, e dessa forma, a salvação ficará cada vez mais difícil, pois a cada nova geração a Luz continuará aprisionada na Matéria.”

permaneceram misturadas às trevas. É dessa mistura de elementos de partículas de luz e trevas que é constituído nosso mundo atual, visível, de tal modo que tudo o que nós aí encontramos de bem é atribuível à presença de luz presa numa armadilha, e tudo o que nós aí encontramos de mal é devido às trevas, que são a prisão da luz (Coyle, 2018, p. 627).

A fim de libertar a luz, o Pai da Grandeza enviou uma segunda emanção, o Espírito vivificador (“Demiurgo”), o qual obteve êxito libertando parte da luz através da criação nos luminares celestes: o sol, a lua, as estrelas e cinco planetas, deixando-os em movimento para contação dos dias, semanas, meses e ano (Costa, 2002, p. 75; Coyle, 2018, p. 627). Porém, tal ação não fora suficiente para a concretização efetiva da redenção total da luz. Por isso, o Pai da Grandeza fez mais uma emanção: o Terceiro Enviado. Ele tomou a forma feminina de Virgem da Luz, ou Mãe da vida, e com sua beleza e formosura provocou desejos carnis nos demônios, os quais expeliram seu esperma sobre a terra. Assim, deu-se a origem das arvores e dos animais, bem como dos primeiros seres humanos: Adão e Eva (Costa, 2002; Minois, 2020).

Esse mito significa, na concepção maniqueia, que nenhum ser vivo nasceu diretamente de Deus, ou seja, não há ser vivente constituído apenas de alma boa; todos são resultados da mistura de luz e trevas, logo, são constituídos de duas naturezas: alma – elemento divino (o bem) e matéria – elemento das trevas (o mal)¹⁷. Essa é a razão de o homem estar situado no plano de salvação, pois é libertando o homem que Deus se liberta, visto que a alma humana é parte de Deus (Costa, 2002). No desenvolvimento do plano soteriológico, Jesus é enviado do Reino da Luz como um libertador. Veio libertar as almas através do conhecimento verdadeiro (*gnose*); de acordo com essa visão, foi Jesus (*noûs*)¹⁸ que deu a Adão e seus descendentes a mensagem de libertação, ou seja, a *gnose*. Em síntese, nesse ponto, a salvação se realiza diretamente pela inteligência humana, quando o homem descobre sua verdadeira condição humana: a que implica o bem e o mal, descobrindo, também, estar inserido em um plano de

¹⁷ Estaria, portanto, explicada a existência das duas vontades nas decisões humanas: “a existência de duas almas com duas naturezas diversas, uma boa e outra má”, assim pensava os maniqueus, afirma Agostinho (*conf.* VIII, 10,22).

¹⁸ Peterson (1951, p. 1963 apud Costa, 2002, p. 80), pontua o seguinte: “no maniqueísmo o Jesus Esplendor vem acima da barreira do tempo, espaço e de todo limite histórico: a figura é um complemento mitológico do conceito de *Noûs*.”. No mesmo sentido, Coyle (2018, p. 627) observa: “esse Jesus não precisamente aquele do cristianismo ortodoxo, pois o maniqueísmo parece propor muitas entidades chamadas “Jesus” ou “Cristo”. Agostinho soube de ao menos três deles (*c. Faust.* 20,11): Jesus o Esplendor, identificado com a luz libertadora e depositada na lua e no sol – que eram por essa razão objeto de reverência -; Jesus sofredor, que é a luz capturada em nosso mundo material; e Jesus, “Filho de Deus”, que veio à terra tomando uma aparência humana e que só parecia sofrer e morrer sob as mãos de Pôncio Pilatos. Nenhum desses Cristos é realmente um salvador, senão na medida em que um ou outro deles é portador do conhecimento salvador.”

libertação universal. Sendo assim, o homem recebe o conhecimento de si, de sua origem e destino.

De acordo com Costa (2003), o maniqueísmo afirmava a historicidade de Jesus; porém, o reconhecia como qualquer outro profeta, pois, para a seita, Jesus fora enviado por Deus apenas para preparar o caminho de Mani, o Paracleto responsável pela libertação final. Isto é, os maniqueus consideravam Jesus Cristo¹⁹ como sendo “apenas uma das emanações ou manifestações corpóreas do Jesus Esplendor, que se manifestou igualmente em Buda e Zoroastro, profetas que, tal como Cristo, vieram preparar a vinda do Paracleto em suas regiões” (Costa, 2002, p. 81). O Paracleto seria aquele que ensinaria toda verdade divina ao mundo e dele Jesus deu testemunho aos seguidores: “é melhor para vocês que eu vá embora, porque, se eu não for, o Advogado não virá para vocês. [...] O Espírito Santo, que o Pai vai enviar [...], ele ensinará a vocês todas as coisas” (Jo 14.16; 16.21). Desse modo, os maniqueus misturavam os princípios gnósticos com o nome de Jesus e arrebatava para si muitos cristãos. Vejamos o que Agostinho diz a respeito dos Maniqueus e suas doutrinas obscuras:

Caí assim nas mãos de homens orgulhosamente extravagantes, demasiado carnais e loquazes. Havia em sua boca laços do demônio e um engodo, preparado com mistura de sílabas do vosso nome, do de Senho e do Paráclito consolador, o Espírito Santo. Jamais estes nomes se lhes retiravam dos lábios, mas eram apenas sons e estrépito da língua. O coração estava vazio de sinceridade. Diziam: “Verdade e mais verdade!” Incessantemente me falavam dela, mas não existia neles! Exprimiam-se falsamente não só de Vós, que verdadeiramente sois a Verdade, mas ainda acerca dos elementos deste mundo, criaturas vossa. [...] Esses insensatos afirmam tais coisas porque não veem as vossas obras através do vosso Espírito, nem vos reconhecem nelas (*conf.* III, 6.10; XIII, 30.45).

Quanto ao terceiro tempo, a última fase da escatologia de Mani, o tempo de retorno às origens, o Paracleto começa a realizar o derradeiro estágio do plano de libertação; ou seja, trata-se do início do fim da guerra entre os dois reinos, isto é, o fim da luta entre o Bem e o Mal. Mani era considerado como o último enviado por Deus, o Paracleto que revelaria aos homens o conhecimento verdadeiro (de Deus, da criação e do Mal) para libertação total da Luz (Costa, 2002). O verdadeiro conhecimento de Deus e da realidade estava no Evangelho de Mani e na moral por ele ensinada; assim, a libertação prometida pelo Maniqueísmo é promovida por uma *gnose*, que, por sua vez, levaria os homens ao conhecimento de sua

¹⁹ “Jesus Esplendor, também conhecido como Jesus Cruz da Luz, trata-se de uma entidade cósmica responsável pela salvação das almas espalhadas pela matéria. Porém, no Saltério Maniqueu, Mani fez um paralelo entre esse Jesus Esplendor com o Jesus Cristo, o filho do Pai, revestido numa forma humana que veio ao mundo no país dos judeus” (Silva, 2020, p. 54)

origem, destino e meio de salvação. Isso se daria pelo autoconhecimento de si, conduzindo-os a viver separados do mal. O maniqueísmo ensinava que:

[...] a alma, por suas próprias forças, ou o homem, por si mesmo, deveria e poderia libertar-se das amarras do mal e alcançar o Reino da Luz, mediante um processo de autoconsciência, ou autodesalienação, pelo qual o espírito adormecido e obscuro no interior da matéria toma consciência de si, despertando nele o desejo de salvação. Nesse processo de libertação, dois elementos são fundamentais: primeiro, uma resposta – o *Sôtme* –, ao chamado – *Tchome* –, ou a gnose revelada pelos profetas enviados pelo Pai da Grandeza, dentre ele [...] Mani, o Paracleto, ou seja, uma total adesão ao maniqueísmo, única e última religião capaz de trazer a verdadeira salvação. Assim pela adesão á verdadeira gnóstica, ou ciência, o homem conhece, ou melhor, reconhece o que ele é, de onde veio, onde se encontra e por que meio pode escapar da sua situação presente e voltar a sua situação original [...]. Uma espécie de ‘memoração’; uma volta da alma à sua natureza original e, portanto, a si mesma; volta quem ao devolver-lhe a memória de seu passado, restabelece o seu estado de lucidez e luminosidade. E assim, ao adquirir consciência e conhecimento de si mesma, ao reencontrar-se a si mesma e em si mesma, a alma se aparta automaticamente do que não é ela, do que lhe é estranho, quer dizer, da matéria ou da carne: há uma separação entre ela e o mal. A alma toma consciência de seus deveres e poderes: sabe que, sendo boa, não é causa do mal e pode resistir a ele, que tem a capacidade de não cometê-lo e de triunfar sobre ele (Costa, 2002, p. 105).

Para o Maniquísmo, a origem do mal é de ordem ontológica; assim também o pecado, pois é a mescla do bem e do mal. A parte divina (a Alma boa) não é culpada pelo pecado, contudo, sim a alma, que está subjugada pelo mal. Em outras palavras, o homem não peca e a responsabilidade por suas más ações é do princípio ontológico do mal formado dentro de si. Ou seja, “o mal é natural, e não moral. [...] o mal moral propriamente dito não existe no maniqueísmo, mas só o mal físico ou cósmico” (Costa, 2002, p. 103). Sendo algo necessário, a visão dos maniqueus anulava a liberdade e conseqüentemente a responsabilidade humana; portanto, o mal é inerente à natureza humana. No tratamento sobre o assunto, Agostinho afirmou em *Confissões* o seguinte: “conservava ainda a ideia de que não éramos nós que pecávamos, mas alguma outra natureza estabelecida em nós. O fato de estar sem culpa e de não dever confessar o mal após tê-lo cometido” (*conf.* V, 10).

O mal, enquanto entidade eterna, diz Minois (2021) “faz parte do Ser”, do mundo e do homem. Desse modo, mesmo que o homem seja o multiplicador e perpetuador do mal no mundo, não poderá ser responsabilizado pelo mal que faz. Ou seja, “as conseqüências são consideráveis. Se o homem faz o mal, é porque seu ser é nocivo, dirigido pelas forças do mal, que o ‘possuem’. Ninguém escolhe o mal deliberadamente” (Minois, 2021, p. 47). Como solução para o problema, a seita pregava a salvação da alma boa; salvação essa que se revela presente unicamente no Maniqueísmo, a religião da gnose, elemento pelo qual o homem se une a Deus.

Após abandonar o maniqueísmo, Agostinho discordará seriamente de tal compreensão. Em seus escritos, a exemplo de *O livre-arbítrio*, obra dedicada ao problema do mal, defenderá que o mal tem como origem o livre-arbítrio do homem, sendo este, portanto, o único responsável pelo pecado. Por volta do ano 383, Agostinho entra em crise com os maniqueus²⁰. Isso ocorre devido aos estudos feitos por ele nos últimos anos em Cartago, onde dedicou-se à pesquisa das artes liberais e da astronomia. Nesse momento, realizou leituras de várias obras importante das grandes ciências gregas (Costa, 2002).

Para Papini (1949 *apud* Costa, 2002), foi graças à astronomia²¹ que Agostinho encontrou o primeiro embaraço na teoria do maniqueu. Ao comparar as obras dos sábios profanos com os ensinamentos dos maniqueus, Agostinho experimenta uma grande decepção: “por tê-las lido e estudado as obras de muitos filósofos, comparava algumas delas às prolixas fantasias dos maniqueus, e concluía por achar mais verossímeis as teorias daqueles que possuíram “luz suficiente para poder perscrutar a ordem no mundo” (*conf.* V, 3, 3). Assim, Agostinho começou a levantar muitas dúvidas acerca das doutrinas de Mani. Ao buscar respostas com os mestres mais notáveis do Maniqueísmo, decepcionou-se, pois as respostas outorgadas pela seita não lhe convenceram²²; nem mesmo Fausto, considerado a maior autoridade dos maniqueus naqueles dias, teve êxito em solucionar os problemas levantados por Agostinho: “Fausto [...] reconheceu a sua ignorância no assunto e não se ruborizou de confessar. [...] Resfriado assim o ardor com que me aplicava às doutrinas dos maniqueístas”, afirma Agostinho (*conf.* 5, 7, 12).

Não obstante, tão somente em 383/384 que Agostinho abandonará o maniqueísmo²³, abraçando logo a seguir a filosofia acadêmica cética: “duvidando de tudo, à maneira dos acadêmicos – como os julga a opinião mais segura – e flutuando entre todas as doutrinas, determinei abandonar os maniqueístas” (*conf.* 5,14). Porém, como testemunha em *Confissões*,

²⁰ Segundo Trape (1994, *apud* Costa, 2002, p. 123), a desconfiança de Agostinho compreende quatro aspectos: “1- científico (dúvidas quanto ao caráter racional do maniqueísmo ou se neste havia uma supremacia da razão sobre a fé); 2- escriturístico (falta de fundamentação científica quanto às críticas maniqueias às sagradas escrituras, principalmente ao Velho testamento); 3 – metafísico (incoerência quanto à explicação do problema do mal) e 4 – moral ou psicológico (hipocrisia quanto à vida acética dos maniqueus).”

²¹ *Cf. conf.* IV, 3.

²² “[...] refletindo e comparando sempre mais o que os filósofos haviam teorizado acerca do mundo material e de toda a natureza sensível, cada vez mais me capacitava de que eram muito mais prováveis as doutrinas destes que as dos maniqueus” (*conf.* 5,9).

²³ Duas figuras que impactarão a vida de Agostinho: Elpídio (debatia com os maniqueus utilizando as Sagradas escrituras: “disputava contra eles, propondo passagens da Sagradas Escrituras a que eu não podia facilmente resistir”; e Ambrósio, bispo de Milão – com este Agostinho aprendeu a ler e interpretar as Sagradas Escrituras de forma alegórica: “[...] por ouvir muitíssimas vezes a interpretação de textos enigmáticos do Antigo Testamento que, tomado em sentido literal, me davam a morte. Expostos assim, segundo o sentido alegórico, muitíssimos textos daqueles livros já reprendiam o meu desespero que me levava a crer na impossibilidade de resistir àqueles que aborreciam e troçavam da lei e dos profetas” (*conf.* V, 14, 24).

conservou ainda o materialismo, que considerava ser o único modo possível de entender a realidade, assim como o dualismo, dado que acreditava ser esse o único método plausível para resolver o conflito entre bem e mal. Entretanto, abandonará tal teoria logo depois da leitura dos neoplatônicos, por meio dos quais compreenderá a realidade do imaterial e a não realidade do mal (*conf.* VII, 9-20).

2.2 Agostinho e os neoplatonistas: o mal enquanto *não-ser*

Em Milão, Agostinho terá acesso aos livros neoplatônicos. Deles, obterá luz a respeito do problema do mal. Com São Paulo, através dos estudos das Sagradas Escrituras, aprende o sentido da fé, da graça e do Cristo redentor. A partir desses eruditos, libera-se das correntes que o aprisoavam há tanto tempo ²⁴ (*conf.* VII, 21, 27). A leitura dos platônicos leva Agostinho a procurar no próprio íntimo a verdade. Sobre isso, Costa (2002, p. 168) observa: “Plotino abriu os olhos de Agostinho, ajudando-o a entrar em si mesmo e a perceber a luz interior que existia dentro dele”.

A partir desse momento, Agostinho terá uma nova compreensão sobre Deus e o mal. Entende Deus como uma substância espiritual e o mal como privação de ser, isto é, um não ser²⁵. Em outras palavras: Agostinho vê em “Deus uma substância espiritual, e não corporal, que transcende tudo e que, desde então, todas as coisas são infinitamente dominadas por ele, que, por sua vez, não depende de nada” (Costa, 2002, p. 169). Assim, ele criticará os maniqueus por terem mencionado que toda natureza, inclusive Deus, caracteriza-se pela sua corporeidade. Agostinho narra em *Confissões* o seguinte:

Com efeito, eu ignorava outra realidade cuja existência é indubitável. Era como que impelido por uma agulhada a submeter-me à opinião de insensatos impostores, quanto me perguntavam a origem do mal, se Deus era ou não limitado por forma corpórea, se tinha cabelos e unhas, se se deviam reputar justos os que possuíam simultaneamente muitas mulheres, os que assassinavam homens e sacrificavam animais. Perturbava-se a minha ignorância com estas perguntas. Assim, afastava-me da verdade com aparência de caminhar para ela, porque não sabia que o mal é apenas a privação do bem, a privação cujo último termo é nada (*conf.* III, 7, 12).

²⁴ Agostinho confessa também ter lido “alguns livros platônicos, traduzidos do grego para o latim”, nos quais encontrou inúmeros argumentos que segundo ele, e o ajudou com a compreensão correta de Deus (*conf.* 7,9).

²⁵ Agostinho em *Confissões* diz o seguinte: “[...] o principal e único motivo do meu erro era inevitável era, quando desejava pensar no meu Deus, não poder formar uma ideia dele, se não lhe atribuísse um corpo, visto parecer-me impossível que houvesse alguma coisa que não fosse material. Daqui deduzia eu a existência de uma certa substância do mal que tinha sua massa feia e disforme – ou fosse grosseira como a que chamava terra ou tênue e sutil como o ar - a qual eu julgava ser o espírito maligno investindo a terra. [...] estabelecia eu duas substâncias opostas a si mesma, ambas infinitas: do mal [...] e do bem [...]. Deste princípio provinham as restantes blasfêmias” (*conf.* V, 10, 19-20).

Contudo, depois de ler os livros dos platônicos, Agostinho terá uma nova compreensão. Vejamos o que o autor diz a respeito:

[...] depois de ler aqueles livros dos platônicos e de ser induzido por eles a buscar a verdade incorpórea, vi que “as vossas perfeições invisíveis se percebem por meio das coisas criadas”. Sendo repellido (no meu esforço), senti o que, pelas trevas da minha alma, não me era permitido contemplar: experimentei a certeza de que existíeis e éreis infinito, sem contudo, vos serdes pelos espaços finitos e infinitos. Saiba que éreis verdadeiramente Aquele que sempre permanece o mesmo, sem vos transformardes em outro, quer parcialmente e com algum movimento, quer de qualquer outro modo. Sabia que todas outras coisas provêm de Vós, pelo motivo único e seguríssimo de existirem (*conf. VII, 20, 26*).

Através das obras de Plotino, Agostinho concebe uma nova orientação ao seu pensamento filosófico. Esse é o segundo momento decisivo na caminhada filosófica de Agostinho: a influência de Plotino. O neoplatonismo transformará definitivamente sua ideia de Deus e de mal, assim como sua compreensão da realidade (Eyres, 2016). Ainda: “mas do que uma simples descoberta, Agostinho se apaixonou pela filosofia neoplatônica e ficou fiel a esse amor através de sua vida cristã, até ao derradeiro suspiro” (Silva, 2020, p. 54).

Segundo Plotino, o “bem é aquilo de que todas as coisas dependem e que todos os entes desejamos, tendo-o como princípio e dele necessitando; [...] é sem carência, suficiente a si mesmo, nada necessita” (*En. I. 8, 51*), enquanto o mal seria a carência total de bem: “a carência, então, comporta o não ser bem, mas a carência total, o mal. Isso é o mal real que não tem parte alguma no bem” (*En. I. 8, 51*).

Seguindo o sistema de Platão²⁶, Plotino concebe a realidade (o Todo) em dois mundos distintos: o mundo inteligível e o sensível. O mundo inteligível e incorpóreo é superior à realidade sensível; em sua explicação cosmológica, Plotino apresenta uma tríade composta de três hipóstases primordiais: o *Uno*, a *Inteligência (Espírito, logos ou Noûs)* e a *Alma*. O Uno – Deus, o Supremo Bem, transcende toda realidade, é perfeito, eterno, infinito e necessário²⁷; o Uno é o princípio primeiro e absoluto produtor de si mesmo e a razão de todos os entes, nele

²⁶ A filosofia neoplatônica faz parte de uma antiga problemática da tradição grega no que diz respeito à relação entre o mundo sensível e o mundo inteligível. A metafísica plotiniana sustenta que o cosmo procede do Uno por emanção, tudo surge a partir de um único princípio ontológico. De forma radical, só o Uno possui existência. As demais coisas surgem por processão do Uno, mas não de forma direta e, sim, por graus diferentes de processões (Silva, 2020).

²⁷ Na perspectiva de Reale e Antiseri (2017, p. 359), “Plotino descobre o infinito na dimensão do imaterial, e o caracteriza como ilimitada potência produtora. Consequentemente, visto que o ser, a substância e a inteligência haviam sido concebidos na filosofia clássica como finito. Plotino coloca o seu Um “acima” do ser e da inteligência. O Um é uma hipóstase, ou seja, uma substância, que transcende o próprio Ser”.

estão as verdadeiras realidades; é tanto a origem como o destino de todas as coisas²⁸: “o fim de todas as coisas é seu princípio” (*En.* III, 8, 7).

Tratando sobre o bem primário e os outros bens nas *Enéadas*, Plotino afirma que o Bem

[...] está além da essência, também está além da atividade e além do intelecto e da inteligência. Ademais, isso por sua vez deve ser estabelecido como o bem, do qual todas as coisas dependem, enquanto ele de nada depende; pois assim também será verdadeiro que ele é "aquilo que todas as coisas desejam. É necessário, portanto, que ele permaneça e que todas as coisas se volvem para ele, como um círculo para o centro do qual provêm todos os raios. Um exemplo é o sol que é como um centro para a luz que dele provém e dele depende: em todo lugar, de fato, ela está com ele e jamais se separa; e se quiseres separar os dois, a luz continuará com o sol (*En.* I, 7, 1).

Nesse sentido, o *Uno* é aquilo que é absoluto, a causa de todo o resto, sendo, portanto, sua própria origem. Isto é, o bem cria a si mesmo, logo, Ele é como quis ser, e quis ser como ele é²⁹: “é por si mesmo autosuficiente”, e nada do que existe seria algo. A existência do uno é evidente, pois, existindo o múltiplo, faz-se necessário o *Uno*. Ele é ilimitado e causa de toda ilimitação. Há em si duas atividades: a interna, que o faz ser o que é, e a *dynamis* geradora da multiplicidade (Ullmann, 1995). Já, enquanto produtor, sempre transmite suas características ao produto; e o produto é *mimesis* do produtor. Porém, diferentemente daquilo que Agostinho irá defender mais tarde, após sua conversão ao Cristianismo, na cosmologia plotiniana:

[...] a criação do mundo não se deu a partir do nada, por um ato de Liberdade do amor divino, mas “o mundo não é senão expressão necessária da natureza do princípio primeiro”. Tudo emana do Uno deterministicamente e atemporalmente, ou seja, eternamente. Assim sendo, não resta dúvida de que o Deus de Plotino é necessário, mas não só Deus, como todas as processões que dele derivam (Costa, 2002, p. 166-167).

Quanto à segunda processão – *Inteligência ou Noûs* – esta é uma cópia do *Uno*, que, por sua vez, ancora-se no primeiro princípio, ou seja, no *Uno*. Santa Cruz (1998, p. 15 apud

²⁸ E como todas as coisas se dirigem ao bem? Plotino responde à questão da seguinte forma: “as inanimadas se dirigem à alma, e a alma se dirige a ele através do intelecto. Mas todas as coisas possuem algo dele por serem umas de certo modo e por serem entes de certo modo. E também elas participam da forma: portanto, como participam dessas coisas, assim participam também do bem” (*En.* I, 7,2).

²⁹ Reale e Antiseri (2017, p.361), afirmam o seguinte: “[...] a atividade do Um consiste em autoproduzir-se do Um, na liberdade de auto criadora do Um, e, portanto, é por excelência livre; pelo contrário, a atividade que procede do Um é *sui generis*, porque é uma “necessidade” que depende de um “ato de Liberdade” (poder-se-ia dizer que é uma necessidade desejada). Isto é [...] a suprema atividade que é a absoluta liberdade (em termos teológicos, diríamos que para Plotino Deus não cria livremente o outro de si, mas autocria livremente a si, e que se trata de um si que se autocria livremente como infinita potência que necessariamente se expande produzindo um outro de si).

Costa, 2002, p. 163) observa que a “inteligência é pensamento que pensa a si mesmo e ao pensar-se pensa o mundo de Ideias ou paradigmas que constitui seu próprio conteúdo, sua própria estrutura interior”. Assim, compreende-se que as Ideias não são apenas pensamentos do Espírito, mas “são elas mesmas Espírito, Pensamento”. Sobre isso, Reale (2012) entende o *Noûs* como Ser, Pensamento e Vida. Vejamos o que ele diz:

Uno é a “potência de todas as coisas”, e o Espírito, por sua vez, é “todas as coisas”. [...] Deve-se salientar que o Espírito plotiniano, [...] é união indivisível de Ser e de Pensamento, de Inteligível e de Inteligência. O Espírito, para Plotino, é o Ser puro de Platão, o Ser que é plenamente, não é, de modo algum, afetado pelo não-ser e é, ao mesmo tempo, o Pensamento do pensamento do qual falava Aristóteles (Reale, 2012, p. 64).

Embora a *Inteligência* tenha sido produzida imediatamente pelo *Uno*, e sendo a mais perfeita de todas as processões, ela não tem unidade perfeita, pois, enquanto inteligência suprema que pensa a totalidade dos inteligíveis, traz em si a multiplicidade³⁰. Isso porque tem uma divisão internamente. Em consequência de contemplar simultaneamente o *Uno* e a si mesmo, “é razão consciente de si mesma” (Costa, 2002, p. 164). Desta forma, a Inteligência conhece e conhece os inteligíveis, e, conhecendo-os, os conhece como distintos de si mesma (*En. V, 5, 30*).

A terceira processão do mundo inteligível de Plotino é a *Alma*. Ao modo da *Inteligência (Espírito ou Noûs)* que emana do *Uno*, a *Alma* deriva da Inteligência, isto é, concebe-se como uma atividade que procede do *Espírito*; a *Alma* promove o *Uno*, mas o promove como algo diferente de si. Contemplando o *Uno*, diz Plotino: “ela cria a unidade de cada coisa; da mesma maneira, a Alma cria o homem, enxergando o homem através do homem, compondo com ele sua unidade” (*En. VI, 1, 25*). Porém, como observa Reale e Antiseri (2017, p. 366): “a atividade mais elevada da alma consiste na liberdade, que está estreitamente ligada a imaterialidade. [...] A liberdade da Alma consiste em tender ao Bem, mediante o Espírito”.

Estando em terceira instância, a Alma vê a si e ao Espírito, e por este contempla o Uno, entrando assim em contato com o próprio Bem. “a *Alma* [...] é força operante que procede Dele; pois que algumas vezes o Espírito exerce sua atividade no seu interior e o resultado de tal atividade são os restantes espíritos; outras vezes fora de si e o resultado é a

³⁰ Para Reale (2012, p. 75): “Plotino faz uso dos mesmos módulos dos quais se serviu para explicar a processão do Espírito a partir do Uno. Com efeito, ele distingue (analogamente a quanto vimos a propósito do Uno), a) uma atividade do Espírito, ou seja, uma atividade que o Espírito dirige a si mesmo e b) uma atividade a partir do Espírito, vale dizer, uma atividade que provém do Espírito e sai Dele. A segunda atividade em que, justamente em virtude do próprio voltar-se sobre si mesmo, o Espírito produz alguma coisa diferente de si.”

Alma” (*En.* VI, 2, 22). A Alma, por sua vez, é responsável por dar vida a todas as coisas sensíveis, assim como por ordená-las e governá-las³¹. Por fim, depois da Alma e abaixo dela está toda realidade, o mundo corpóreo e físico.

E [o todo] era ordenado segundo razão da alma que em potência tem em si mesma, através da alma inteira, potência para ordenar segundo razões; tais como também as razões em semente modelam e configuram os seres vivos tal como certos pequenos cosmos. [...] E a [alma] por capacidade de sua essência é senhora de corpos para eles vir a ser e ser como ela conduz, corpos que não são capazes de se opor de princípio à vontade dela (*En.* IV, 3, 10).

Seguindo esse raciocínio, Reale e Antiseri comentam a respeito da natureza da alma afirmando o seguinte:

A natureza específica da Alma não consiste no puro pensar (caso contrário, não se distinguiria do Espírito), mas em dar vida a todas as outras coisas que são, ou seja, a todas as coisas sensíveis, em ordená-las, regê-las e governá-las. E esse “ordenar”, esse “reger” e “comandar” coincide com o gerar e com o fazer viver as próprias coisas. Portanto, a Alma é princípio de movimento, sendo ela mesma movimento (Reale; Antiseri, 2017, p. 363).

Dado que há apenas três realidades transcendentais: do Bem, da Verdade e Vida (*Uno, Noûs e Alma*), não existe abertura para o mal na cosmologia plotiniana. Porém, há uma deterioração hierárquica ou redução da perfeição – ou despotencialização –, não do Uno, o qual é capaz de dar sem nada perder, mas nas processões consecutivas. Na medida em que do *Uno* emanam as realidades materiais da essência do ser, por outro lado, diminuem progressivamente tais realidades, ou seja, quanto mais longe do *Uno*, menos ser. Para Plotino:

[...] o processo de derivação do princípio ou, como ele a chama ‘processão’ (*próodos*) corresponde a uma escala hierárquica e por isso comporta uma certa despotencialização: o primeiro, de fato, é necessariamente superior ao segundo e respectivamente aquilo que é gerado é inferior a quem gera (Magris, 1986, p. 101, *apud* Costa, 2002, p. 165).

É justamente naquilo que é engendrado pela Alma³², a matéria, o último grau da processão, o lugar da multiplicidade, onde está a possibilidade do mal. Costa (2002) observa

³¹ De acordo com Plotino “[...] Essa energia ativa que procede do Ser é a “Alma” que se torna o que é, enquanto, o Espírito permanece estável; pois também o Espírito surgiu, enquanto “o que era antes dele” (= o Uno) permanecia na imobilidade. A alma, porém, que não é imóvel no seu criar; ao contrário, ela gerava a sua imagem quando já estava em movimento. Ora ela se forma plena no Espírito quando olha para o alto, de onde nasceu; mas quando se move para outra e aposta direção ela gera - como imagem de si mesma - a sensibilidade, nas plantas, a potência vegetativa” (*En.* V, 2, 1).

que, apesar da Alma ser de natureza espiritual e imortal, não é totalmente incorruptível, pois, ao juntar-se à matéria para com ela formar corpos, a fim de dar-lhe forma – ou origem ao ser –, a *Alma* está sujeita a se corromper.

Vale a pena ressaltar, também, que a matéria é o limite extremo do Uno. Para além da matéria está a obscuridade, isto é, a nascente ou possibilidade do mal, o nada plotiniano. O envolvimento da Alma com a matéria resultará na maldade: “a alma de si mesma não é má, nem mesmo ela inteira é má. [...] tendo submetido a parte pela qual naturalmente surge a maldade da alma [...], está misturada com a desmedida [...] pois ela está temperada com o corpo que tem matéria” (*En.* 1, 8, 4). Plotino preserva a concepção de Platão, isto é, a corrupção da Alma pela matéria; algo que Agostinho irá rejeitar, pois compreenderá que a fonte do pecado não está no corpo, mas na própria alma humana. Em outras palavras, Agostinho inverte a ordem dos fenômenos, dado que, ao invés da matéria contaminar a alma, será a alma a causa dos males do corpo. Quanto ao mal, Plotino assevera que:

O mal não está da falta de algo, mas na falta completa. Então o que em um pouco tem falta do bem não é um mal [...]. Mas quando haja total falta, que é precisamente a matéria, isto é realmente o mal, que não tem nenhuma parte no bem. Pois nem a matéria tem o ser, para que ele participe do bem como ela, mas tem o ser, um homônimo a ela, como dizer que é verdadeiro o próprio não ser. Então a falta tem o ser não-bem, a falta total tem mal (*En.* I, 8, 5).

Ou seja, o mal é o resultado de total ausência de bem, a falta absoluta de ser, isto é, o mal é “não-ser”, ou “nada”. Essa ideia será um trunfo para Agostinho, pois, enquanto adepto do maniqueísmo, toma toda realidade como substância material (*conf.* VII, 1, 1). Para o maniqueísmo, o “nada” equivalia não a um “espaço vazio”, mas a um espaço corpóreo, que é, em síntese, uma coisa ou um ser, não um “nada absoluto” e/ou um “algo inconcebível” (Costa, 2002).

Entretanto, para Plotino o mal é algo necessário; o mal não estaria nos seres, nem no além dos seres, visto que eles são bons. Por isso, segundo o autor, se o mal existe, “existe no que não é, sendo uma forma do não ser”, e não sendo, “não é o que não é totalmente, mas somente algo diferente do ser”, é uma “desmedida para medida”, “ilimitado para o limitado”, “sempre necessitado”, “instável”, “indefinível”, “completa pobreza”, e todas as coisas que participam do seu influxo, assemelham a ele, tornando-se, assim, em más, contudo, não por serem más em si, mas por de alguma maneira participarem daquilo que não é (*En.* I, 8, 2-3).

³² A Alma exerce o papel de intermediadora; ela é aquilo que garante ou unidade entre o mundo sensível e o mundo inteligível.

Desse modo, Plotino compreende que o mal existe antes das coisas, mesmo que o mal careça de essência, sendo, portanto, diferente do Bem, porém, “necessário dentro da degradação da perfeição expressa na multiplicidade das essências”. Nas palavras de Plotino:

[...] é preciso existir mesmo algo ilimitado segundo ele mesmo, e informe ainda segundo ele mesmo, e informe ainda segundo ele mesmo, e as outras coisas de antes que caracterizava a natureza do mal, e se há algo desse tipo além desse mal é tal que ou está misturado ou olha para ele ou é próprio para produzir algo desse mal (*En. I, 8, 3*).

Costa (2002) diz que Plotino postula a necessidade do mal em razão da *multiplicidade* não poder realizar a totalidade do Ser; o mundo sensível provém do *Uno* (*perfeito, imutável e eterno*), mas não são assim como ele, portanto, há “inevitavelmente, ou necessariamente, uma desigualdade das essências emanadas”. Desse modo, o mal deve ser entendido como parte da ordem do universo, e sendo nada, não compromete a ordem das coisas que também vieram do *Uno* pelas sucessivas emanações. O comentador supracitado observa: “o mal faz parte da ordem do universo, ou está determinado aprioristicamente, já que, [...] se tudo está pré-programado no ovo inicial, assim também o é o mal”. Sendo o mal *nada, não ser*, não interfere na beleza do universo, “e de certa forma ele é um ‘bem necessário’, e o mal é reduzido a um problema puramente de estética na ordem natural do universo” (Costa, 2002, p. 182).

Ainda nesse tópico, Agostinho narra nas *Confissões* que compreende o *nada* como um *espaço vazio*, ou seja, as coisas incorpóreas seriam o próprio o *nada*³³: “tudo o que concebia como não ocupando espaço, me parecia um nada absoluto” (*conf. VII, 1, 1*). Evans (1995, p. 60), pontua que “quando tentou conceber o “*nada*”, Agostinho só pôde descrever esse conceito em termos corpóreos, como o “espaço” do qual algo fora removido”. Ou seja, essa concepção errada lhe impediu formar ideias abstratas, assim como também conceber a substância física, a matéria, como algo que ocupasse a mente e capaz, inclusive, de criar formas, ao invés de apenas recebê-las (*c. Faust. XX, 14*). Nesse sentido, Plotino será um

³³ O *Uno* de Plotino mudou a visão de Agostinho sobre Deus, que, além de passar a compreendê-lo como “incorrupível, inviolável e imutável, também o fez abandonar a ideia de conceber Deus sob a forma de corpo humano, porém, ainda ligado ao materialismo de Mani, o concebia como “*alguma coisa corpórea*”, pois Agostinho imaginava as coisas incorpóreas como “*um nada absoluto*”, (o “*nada*”, seria o mesmo que não existir para o maniqueísmo), o que seria contrário ao conceito de Deus como ser absoluto. Por isso, Agostinho imaginava Deus como “[...] sendo alguma coisa corpórea situada no espaço, quer imanente ao mundo, quer difundida por fora do mundo, através do infinito”. Isto é, o filósofo concebia Deus como “[...] um Ser imenso, penetrando por todos os lados a massa do universo e alastrando-vos fora dele, por toda a parte, através das imensidades sem limites, de tal modo que a terra, o céu e todas as coisas vos continham e todas elas se acabavam em Vós, sem, contudo, acabardes em parte alguma” (*conf. VII, 1,1*).

mestre que encaminhará Agostinho nas mudanças conceituais a respeito de Deus, do mal e da matéria.

O conceito de mal natural em Plotino³⁴ concebe esse fenômeno como *não-ser*, ideia que exclui a concepção errônea dos maniqueus a respeito do mal substancial, a mesma que Agostinho havia aderido por muito tempo, sendo posteriormente insuficiente para ele. Mendes (2020, p. 23): “Plotino diz que o mal é ausência, falta do bem, mais identifica essa falta e privação de bem com a matéria criada por Deus”. Agostinho discordará desse comentário, pois pensa que o mal não pode subsistir nada por si mesmo, mas deve existir em relação a uma substância que é boa por si mesma, isto é, a matéria, que, enquanto criação de Deus, é boa.

Entretanto, conforme Sciacca (1956, p. 14 *apud* Costa, 2002, p.182), os “platônicos ajudaram, com certeza, Agostinho a esclarecer o problema do mal”, porém, serviram-lhe somente de ponto de partida. Pois, depois do encontro com os platônicos³⁵, “Agostinho se engaja numa via autônoma, que o conduzirá a resolver o problema de maneira totalmente pessoal”; e distinta dos platônicos, tendo em vista que:

Para Agostinho, os males não podem ser naturais; para Plotino, sim. Sem eles, para Agostinho, a ordem seria perfeita; para Plotino, ela não existiria. Para Plotino, o mal e o pecado ajustam-se à ordem, formam parte necessária dela e a compõem. Para Agostinho, perturbam a ordem, da qual não formam parte natural; se se ajustam à ordem, é exercendo uma função acidental, não essencial (Turrado, 1995, p. 762 *apud* Costa, 2002, p. 181).

Para Plotino, o mal é uma realidade presente na *multiplicidade*, fazendo-se necessária a Alma se desprender da matéria para poder voltar ao *Uno*, isto é, para se reencontrar com Deus a Alma deverá se purificar através das virtudes fundamentais: “*temperança*”, “*coragem*”, “*prudência*” e “*justiça*”. Para Plotino, em virtude de sua relação com a matéria,

³⁴ Segundo Costa (2002, p. 184), o conceito de Plotino do mal é dado em um sentido “ontológico-estético-natural”, que conduzirá Agostinho a um sentido “ontológico-ético-moral”, que “significa falta, ausência, defecção, privação de essência ou de substância – a não-substância, que acontece, não no mundo natural, como Plotino, mas no livre-arbítrio do homem.”

³⁵ Agostinho é muito transparente ao dizer que, ao ler os livros dos platônicos, seus olhos se abrem para algumas verdades. Ele narra em *Confissões* o seguinte: “vi claramente que todas as coisas se corrompem são boas: não se poderiam corromper se fossem sumamente boas, nem se poderiam corromper se não fossem boas. [...] a corrupção é nociva, e se não diminuísse o bem, não seria nociva. [...] Portanto, todas as coisas que existem são boas e aquele mal que eu procurava não é substância, pois se fosse substância seria um bem. [...] ou seria substância incorruptível e então era certamente um grande bem, ou seria substância corruptível e nesse caso, se não fosse boa, não se podia corromper” (*conf.* VII, 12,18).

a alma³⁶ “tornou-se impura e amalgamada com inúmeros males”, assim faz-se necessário a alma “lavar-se e purificar-se para ser o que era”, afirma Plotino (*En.* 1, 6,6).

Ainda, Plotino ressalta:

Posto que os males existem aqui e também necessariamente circulem este lugar, e a alma quer evitar os males, é necessário circulem este lugar, e a alma quer evitar os males, é necessário fugir daqui. Em que consiste então a fuga? “Em assemelhar-se a Deus. [...] pela virtude nos tornarmos justos [...] e nos assemelhamos a Deus, [...] torna-se então a alma. [...] Torna-se então que se a alma se tem purificado uma forma e uma razão e toda incorpórea e intelectual e inteira do Divino, donde está a fonte do Belo e as inatas coisas todas tais. Uma alma então tendo se elevado para a inteligência é tanto mais Bela. E a inteligência e as coisas da parte da inteligência são, para a alma, uma beleza própria e não estranha, porque nesse momento então a alma é realmente isolada. Por isso também se diz corretamente que o bem e o Belo para com a alma consistem em assemelhar-se a Deus, porque daí nascem o Belo e a porção, a outra, dos seres (*En.* I, 2, 1; 6, 6).

A alma do homem necessita libertar-se do corpo e regressar à sua origem – o *Uno*, onde encontra a verdadeira felicidade. Segundo Costa (2002, p.187), “esse desejo de retorno faz parte do princípio necessário de que ‘tudo há de voltar ao *Uno*’”. Para Plotino, o homem é capaz por si mesmo de realizar o desejo de voltar à sua origem, mediante o uso da inteligência e da vontade; e, gradualmente, libertar-se da matéria. À vista disso, livrando-se da multiplicidade, une-se ao *Noûs* (*Espírito ou inteligência*), pelo qual contempla as ideias do *Uno* e, por fim, junta-se a ele. De acordo com Costa (2002, p. 191), “cabe à vontade orientar, na prática das virtudes, para poder conduzir bem a alma à sua união, no êxtase, com o *Uno*”. Pois a Alma, purificando-se da *multiplicidade* (*mundo sensível*), avança em sua caminhada para o *Uno*, atingindo qualidades da *Inteligência*, beleza em todas as suas formas. Torna-se, então, forma e razão, inteiramente incorpórea, intelectual e toda ela pertencente ao divino, de onde provém a fonte do belo, ou seja, nesse estágio, a Alma alcança sua natureza intelectual.

A íntima união da Alma com o *Uno* dá-se por um êxtase pelo qual a alma, com um salto para fora, isto é, para fora da multiplicidade, volta-se para si mesmo, unido a si mesmo, encontrando-se a seguir com Deus (*En.* VI, 1, 10, 11). Segundo Costa (2002, p. 194), o “êxtase é um instante da contemplação, onde a alma, com plena felicidade, numa vivência suprassensível, transracional e atemporal, assemelha-se com Deus”. Em suma, quando a Alma e o *Uno* deixam de ser dois, “essas duas coisas são uma [...] eles são um, e só voltam a ser dois ao se separar” (*En.* VI, 1, 10). Porém, isso não significa dizer que, ao unificar-se com o

³⁶ Segundo Plotino, a Alma “misturada ao com o mal e misturada em parte com a morte, certamente não mais lhe sendo permitido em si mesma permanecer, porque ela é sempre arrastada em direção à região exterior e ao inferior e ao obscuro. [...] muito o que do corpo ela tem tido misturado, com muito material [...] pela mistura e fusão e inclinação para o corpo e matéria” (*En.* I, 6,6).

Uno, a Alma se anule, pois o que a alma encontra não é outra coisa senão a si mesma. Assim sendo, afirma Plotino: “ela não está em outra coisa, ela não estará em nada, mas em si mesma” (*En. VI, 1, 11*).

Para os platônicos, o homem gozava de autonomia espiritual, podendo por si mesmo voltar-se para Deus, operar em si e por si a redenção da alma, pelo alto desenvolvimento da razão natural. Certamente que Agostinho, tendo aderido ao Cristianismo, será crítico de tal posição, pois, ao invés do desenvolvimento da razão natural, ele estabelecerá a *graça divina* como a força motriz para o homem se aproximar a Deus.

A influência dos neoplatônicos é seguida pela influência de Simpliciano, pai do bispo Ambrósio, que ao ser procurado por Agostinho o fez ver os erros dos filósofos e sua necessidade da redenção cristã; ele precisava “reconhecer Cristo como único salvador, para chegar à verdade”. A leitura de São Paulo orientada por Simpliciano levará Agostinho a perceber que, apesar de ser os que mais aproximam das verdades da fé, os que alcançaram os limites do que a razão humana pode dizer de Deus, faltou-lhes o último degrau para chegar à verdade, ou seja, para chegar a compreender Cristo, o Verbo de Deus, como Deus encarnado. Os neoplatônicos identificavam “o *Verbo* de Deus com o *Noûs* – ou razão natural-, esqueceram que o *Verbo* não é somente Deus, mas Deus encarnado” (Costa, 2002, p. 201).

A influência dos platônicos se observará em toda a trajetória de Agostinho, o qual, tendo percebido a insuficiência de tal filosofia quanto à explicação do mal e da pessoa de Cristo. Dessa forma, após compreender os textos de São Paulo, abraçará definitivamente a fé cristã. A partir daí, Agostinho buscará solucionar o problema do mal através de uma visão que unificará fé e razão, interpretações das Sagradas Escrituras e conceitos filosóficos.

2.3 O conceito agostiniano do mal

2.3.1 Deus e o estatuto ontológico do mal

Nem a concepção dos maniqueus, nem a dos neoplatônicos, mas sim a soma de diferentes concepções encontradas durante a caminhada, sobretudo, a neoplatônica e cristã, formarão a compreensão definitiva de Agostinho a respeito do problema do mal. A descoberta da filosofia neoplatônica e em seguida sua conversão à fé católica, mudou completamente a visão de Agostinho sobre o mal e sobre Deus, proporcionando-lhe um novo modo de conciliar a existência de Deus e a realidade do mal.

Para Agostinho, Deus é o Bem Supremo, o criador de todas as coisas, e tudo que ele criou é bom, toda sua ação é boa; sendo, portanto, um ato ímpio atribuir a Deus algum mal (*liv. I, 1, 1*). Contudo, isso não resolve a questão que relaciona Deus e o mal, visto que, diante da existência de Deus está a realidade do mal. Assim, o problema se apresenta da seguinte maneira: “se Deus, por que o mal?” e ainda mais: se Deus é bom e criou o homem bom, então por que o homem peca? Como explicar a vontade humana que tende para o mal? (*conf. VII, 3, 5*). A seguir, veremos qual a solução agostiniana para tais questões.

Após convertido ao Cristianismo, em defesa de sua nova perspectiva sobre Deus e o mal, Agostinho travará uma disputa contra os maniqueus, os quais, segundo o autor, atribuíam a Deus a origem do mal. Em *Retractationes (Retratações - 412-427 d.C)*, ele diz que os maniqueístas “negavam ser o livre-arbítrio a origem do mal e se empenham em atribuir a Deus, e assim é, como criador de todas as naturezas, querendo, [...] introduzir uma natureza do mal de certo modo imutável e coeterna com Deus” (*retr. VIX, 2*). Para os hereges, o mal era entendido não como privação do bem – que em último termo é o nada – mas como uma substância (*conf. III,7, 16*). Ao contrário do que ensinava a doutrina dos maniqueístas, Agostinho encontrou nas Escrituras Sagradas a revelação de um Deus de amor e pura bondade, incorruptível, e, ainda, criador de todas as coisas que se corrompem. Em definitivo, em Deus não há nenhum mal, pois Deus é sumo Bem: “sois incontaminável, alheio a toda a alteração, e absolutamente imutável” (*conf. VII,4,6*); agora, caberá ao filósofo relacionar essa ideia de Deus com a existência do mal no mundo.

A obra *O livre-arbítrio (387-395)* inicia-se com o problema sendo exposto por *Evódio*: “peço-te que me digas, será Deus o autor do mal?” (*lib. arb. 1,1,1*). Em resposta, Agostinho pondera: “habitualmente, tomamos o termo ‘mal’ em dois sentidos: um, ao dizer que alguém praticou o mal; outro, ao dizer que sofreu algum mal” (*lib. arb. 1,1,1*); e então afirma: “Deus é bom – e não nos é permitido pensar de outro modo, [...] Deus deve distribuir recompensas aos bons, assim como castigos aos maus. [...] visto ninguém ser punido injustamente” (*lib. arb. 1,1,1*). Seria, portanto, um mal associar Deus ao mal, isto é, um ato ímpio. Ainda, para Agostinho:

[...] conceber de Deus a opinião mais excelente possível é o começo mais autêntico da piedade. E ninguém terá de Deus um alto conceito, se não crer que ele é todo poderoso e que não possui parte alguma de sua natureza submissa a qualquer mudança. Crer ainda que ele é o Criador de todos os bens, aos quais é infinitamente superior; assim como ser ele aquele que governa com perfeita justiça tudo quanto criou, sem sentir necessidade de criar qualquer ser que seja, como se não *fosse* auto-suficiente. Isso porque tirou tudo do nada (*liv. arb. 1,1,5*).

Como se observa no texto acima, para Agostinho é de fundamental importância que se compreenda Deus como aquele que é onipotente, imutável, bem supremo, criador de todas as coisas, governador da criação, justo, autossuficiente, e que criou tudo do nada³⁷. Ou seja, Deus está antes de todas as coisas. O mundo é criado por um ato livre de Deus (o mundo não é necessário), o qual criou tudo a partir do nada, portanto, o mundo não é uma essência com Deus (como considerou Mani e Plotino) e nem é o mal. Não se pode considerar com isso que, o mundo material esteja totalmente separado do espiritual (de Deus), pois, para Agostinho, ainda que o mundo material seja inferior ao seu criador, este não o abandonou: está próximo, de maneira responsável, a sua criação (Costa, 2002).

Nessa nova fase, Agostinho não atribuirá, em nenhuma instância, responsabilidade a Deus pela existência do mal, centrando, em contrapartida, o problema do mal no próprio homem, que certamente é o responsável por suas más ações³⁸. Como vimos anteriormente, sendo Deus bom, o Supremo Bem, seria, portanto, uma impiedade atribuir-lhe a razão do mal, bem como associar-lhe a natureza divina ao mal, pois Deus de nada tem falta e não está sujeito a nenhuma mudança. Deus é justo em tudo que faz, Deus é bom³⁹, e não é permitido pensar de outro modo, visto ser impossível Deus praticar o mal, assevera Agostinho (*lib. arb. I, 1, 1*).

Por outro lado, se proclamado Deus como um ser justo, negá-lo seria blasfêmia, pecado digno do castigo divino, pois “Deus deve distribuir recompensas aos bons, assim como castigos aos maus” (*lib. arb. I, 1, 1*). Porém, aqueles que são castigados por suas más ações, compreendem tais castigos, que não é outra coisa senão a justiça de Deus, como males. Ainda assim, ninguém é punido injustamente, diz o filósofo, pois é “Providência divina que dirige o universo”. Desse modo, Agostinho compreende que a primeira categoria de mal

³⁷ Segundo Costa (2002, p. 225), Agostinho constrói uma nova ontologia/cosmologia, da qual sai, como consequência, uma nova resposta ao problema do mal: e “[...] toda cosmologia agostiniana assenta-se no princípio judaico-cristão de que Deus, Ser único, criou todas as coisas por um ato livre de amor a partir do nada (*ex nihilo*)”, fazendo assim uma total oposição à doutrina maniqueísta do dualismo ontológico, que colocava a matéria como um princípio independente de Deus; mas também contrária à teoria da emanção dos neoplatônicos – que compreendiam o mundo material como emanção necessária eterna ou coeterna com o Uno, Deus.

³⁸ Pierre Klossowski (1905-2001) argumenta que a maldade humana é fruto de uma noção arbitrária de Deus. Para ele: “da noção de Deus, em si arbitrária, que deriva todo comportamento arbitrário e perverso e monstruoso” (Klossowski, 1985, p.17), ou seja, Deus não pode ser poderoso e bom, ou seja, em razão da realidade do mal no mundo, Deus só pode ser concebido como um Deus mau.

³⁹ Diante da terrível presença do mal no mundo, E. M. Cioran (filósofo romeno radicado na França), citado por Madureira em sua obra *Inteligência Humilhada* (2018), concorda que Deus seja todo-poderoso e criador, porém, discorda do fato de Deus ser Bom, chegando a afirmar que “somos todos frutos de um Deus infeliz e cruel, um Deus maldito” (Cioran, 1989, p. 12 *apud* Madureira, 2017, p. 158).

(moral) não tem sua origem em Deus, mesmo que se possa atribuir o segundo (castigo/punição) a Ele: “Deus de modo algum será o autor daquele primeiro gênero de males a que nos referimos, só do segundo”, o qual é um mal somente à vista daqueles que o sofrem, mas que sofrem justamente pela providência divina (*lib. arb.* 1,1,1). Deus, em sua justiça, recompensa os bons e os maus, não poderia, portanto, castigar os homens, caso não fossem responsáveis pelo mal que praticam, pois o “mal moral tem sua origem no livre-arbítrio de nossa vontade”, diz Agostinho (*lib. arb.* I, 1, 16).

O Deus agostiniano é possuidor de toda sabedoria e verdade. Nele não há engano, corrupção ou maldade, é o Bem em si⁴⁰, e tudo que ele criou é bom, ou seja, “de modo algum pode a corrupção afetar o nosso Deus, seja por uma vontade, seja por qualquer necessidade ou seja por qualquer acontecimento imprevisto, porque ele é o próprio Deus, e tudo o que quer para si é bom, e ele próprio é o bem” (*conf.* VII,4, 6). As coisas que não são sumamente boas, mas corruptíveis enquanto existem, ainda que corrompidas são boas. O princípio para alguma coisa ser boa é ter sido criada por Deus, pois tudo que Deus cria, existe e é bom. Nas *Confissões*, Agostinho diz o seguinte: “é evidente que criaste boas todas as coisas, e que nada existe que não tenha sido criado por ti” (*conf.* VII, 12,18). Nas palavras de Simo Knuuttila a respeito disso, Agostinho

[...] considerava Deus o próprio Ser ("ipsum esse") e qualquer coisa menos que Deus como menos existente (*Jo. ev. tr.* 38.8-10; *civ. Dei* 12.2). A escala dos graus de existência sobrepõe-se à escala dos graus de bondade. Deus é perfeitamente bom (*civ. Dei* 12.1-2). Os seres criados são mais ou menos bons, mas são todos bons porque senão não estariam incluídos no mundo criado. Quando Deus viu que a ordem criada era muito boa (Gn 1.31), ela era boa no sentido de que todos os seres singulares eram bons e tudo formava uma boa e bela ordem (*ench.* 3.9-10). Agostinho admite que há coisas criadas que a maioria das pessoas não considera nada boas, como os animais venenosos, mas ele diz que eles são úteis para alguma finalidade e somam para a beleza do todo. Além disso, muitas coisas causam sofrimento aos seres humanos apenas por causa da corrupção da condição humana original (Knuuttila, 2016, p. 117).

Sendo assim, Deus é bom e eterno. Todas as coisas que existem são boas, ainda que estejam em uma condição de decadência; não há uma natureza má em si mesma, mas sim corrupção de uma natureza boa; e aquilo que é corruptível, ainda que corrompido, é algo bom em si mesmo (*lib. arb.* II, 12, 35; *conf.* VII, 13, 19). A respeito disso, Bataglion Júnior (2018, p. 56), comenta: “Deus cria todas as naturezas perfeitas, possuindo três perfeições: o modo, a

⁴⁰ A ideia de “Bem em si”, já se encontra em Platão, como é possível observar em *A República* (*rep.*505a-509b, 517b- c,518c-d,533a,534b-d,540a). O bem em si é o alvo de último das almas que buscam contemplar a verdade suprema, pois como diz Sócrates: “a ideia do bem é a mais elevada das ciências, e que para ela é que a justiça e as outras virtudes se tornam úteis e valiosas” (*rep.* VI, 505a).

beleza e a ordem, de forma que, sendo Deus o supremo bem, não teria feito sua criação má”. Isto é, toda substância, seja espiritual ou corporal, é passível da afirmação de que Deus a conferiu medida, forma e ordem (*modus, species, ordo*).

Sobre isso, Gilson (2010, p. 272-273) afirma que se essas “três perfeições forem grandes, a criatura que as possui será um bem grande; se forem modestas, essa criatura será apenas um bem pequeno; se forem nulas, a criatura não será nenhum bem”; o autor, ainda, explica que “*nulla natura* é, como queiramos, nada natureza ou nada da natureza; de todo modo, é o nada. Dado que toda natureza consiste em três perfeições, toda natureza é boa por definição”, e o mal só pode ser a corrupção de uma das perfeições na natureza que possui, isto é, o mal, segundo Agostinho, além de não ser alguma coisa, só pode ser concebido mediante o bem, tento em vista que:

A natureza má é aquela em que medida, forma ou ordem estão corrompidas, e ela é má somente na exata proporção do grau de sua corrupção. Não corrompida, essa natureza seria toda ordem, forma e medida, quer dizer, boa; mesmo corrompida, ela permanece boa enquanto natureza e é má apenas no tanto em que é corrompida. Essa relação do mal com o bem num sujeito é exprimida ao se dizer que o mal é uma privação. Com efeito, ele é a privação de um bem que um sujeito deveria possuir, uma falta de ser o que ele deveria ser e, por conseguinte, um puro nada (Gilson, 2010, p. 273).

Portanto, significa dizer que para que haja o mal, faz-se necessário que haja um bem, e neste, uma privação; logo, o mal é a privação de algum bem em alguma coisa. Tal coisa boa se converterá em coisa má quando, em alguma instância for privada. Logo, ao se falar do mal, supõe-se implicitamente a presença de um bem que não sendo a totalidade do que poderia ser, é, então, mau. Portanto, o “mal não é somente uma privação, é uma privação que reside num bem como em seu sujeito” (Gilson, 2010, p. 274). Ou seja, a natureza em si continuará boa, porém, será uma natureza boa corrompida, pois aquela que é privada de todo bem não existe, isto é, é absoluto nada. Pode-se dizer, a partir do pensamento de Agostinho, que a questão principal acerca do mal perpassa pela ideia de que, mesmo que a natureza esteja corrompida, o que foi corrompido foi um bem, de forma que o mal é uma ausência desse bem que foi corrompido. Desse modo, Agostinho nega a tese maniqueísta do mal ontológico.

Agostinho examina o problema do mal em três níveis: metafísico-ontológico, físico e moral. Do ponto de vista metafísico-ontológico, não existe mal no Universo, mas apenas graus inferiores de ser, em relação a Deus, o sumo Bem (*lib. arb.* II, 18, 49-50; III, 5, 12-17; *conf.* XIII, 28-33), Ainda, em “cada grau está inerente uma diferente e própria beleza, e cada

uma das criaturas em particular é boa, mas, tomadas em conjunto harmonioso, compõe o todo, e são muito boas” (*conf. XIII*, 28.43).

O hiponense assevera que “a ordem hierárquica das criaturas desde a mais elevada até a mais ínfima decorre em graus tão bem proporcionados que só a inveja poderia levar a dizer: Esta realidade não deveria existir assim” (*lib. Arb. III*, 9, 24). Todavia, sobre isso:

Portanto, o que chamamos de mal ou desordem no universo, para Agostinho não passa de “deficit”, ignorância ou falta de conhecimento, por parte do homem, de suas verdadeiras causas. Ou melhor, falta-nos uma visão de conjunto ou de totalidade do universo [...]. Dentro dessa perspectiva, o mal, ou melhor, os efeitos do mal em nada perturbam a ordem do universo programada por Deus (Costa, 2002, p. 264).

Aquilo que, numa consideração superficial, parece “defeito”, e que poderia ser tomado como mal, na ótica do universo, concebido em seu conjunto, desaparece, pois as coisas mais ínfimas revelam-se articuladas às demais partes do cosmo, as quais formam um todo harmônico: “no universo, onde tudo foi criado perfeitamente ordenado e bom, o mal como substância seria impossível existir, pois se o mal fosse uma substância, Deus seria a fonte deste mal” (Silva, 2020, p. 108). Para Agostinho, nada desfaz a ordem do universo. Nem mesmo o pecado produzido pela vontade humana é capaz de desfazer a ordem estabelecida por Deus⁴¹, e mesmo a penalidade sofrida pelas almas pecadoras contribuem para a perfeição do universo (*lib. arb. III*, 9, 27-28; *Gen. Adv. Man. II*, 28, 42). Agostinho afirma que:

[...] na ordem das criaturas corpóreas, desde os próprios coros sidéreos até ao número de nossos cabelos, de grau em grau a beleza das coisas boas assim se entrelaça, de modo que se diga com mais absoluta imperícia: “O que é isto?” “Por que isso?” “- pois todas as coisas foram criadas em sua ordem apropriada [...]. Por sua vez, quando a infelicidade está presente nos que pecam, a universalidade não está menos perfeita. Porém, porque não faltam as almas, as quais, quando pecam, segue-se a felicidade, quando agem retamente, a felicidade, a universalidade, em todas as naturezas, é sempre plena e perfeita. Pois o pecado e o castigo do pecado não são quaisquer naturezas, mas afecções das naturezas: aquela é voluntária; essa, penal. Porém a voluntária, vê se dá no pecado, é uma afecção torpe. Por isso é que se lhe aplica a penal, para que a ordene, onde não seja torpe ser de tal modo, e a constranja a ser congruente com a beleza da universalidade, de modo que a pena do pecado emende a indecorosidade do pecado (*lib. arb. III*, 5, 16; 9,26).

⁴¹ Em *De Ordem (A Ordem)*, Agostinho afirma que mesmo a perversão dos insensatos a ordem das coisas: “pois toda a vida dos ignorantes, ainda que não seja consistente nem ordenada por eles mesmos, contudo, pela divina providência, está necessariamente incluída na ordem das coisas, como que em alguns lugares dispostos por aquela inefável e sempiterna lei, e de modo algum lhe é permitido estar onde não deve. Assim, acontece que, se alguém a considera isoladamente com um ânimo mesquinho, ele a abomina como que repellido por sua grande torpeza. Mas se alguém, levantando e abrindo os olhos de sua mente, iluminar, ao mesmo tempo, o universo das coisas, nada descobrirá que não esteja ordenado, distinto e convenientemente distribuído em seus lugares” (*ord. II*, 4, 11).

O universo foi criado do nada, porém, é perfeitamente ordenado e belo. O mal não pode ser encontrado no universo, pois é não-ser, o nada, e não forma nenhuma substância ontológica, conforme a posição dos maniqueus (*lib. arb.* III, 5, 12). Segundo Agostinho, nada acontece no universo sem uma causa, ou seja, “nada acontece ou é levado a existência que não seja levado à existência por alguma causa. E [...] Deus – providência, onisciência e onipotência – tudo criou e tudo governa” (Costa, 2002, p. 244). Em face do exposto, tudo que acontece no universo não acontece de forma aleatória e por acaso, sejam os bens ou os males, pois tudo está dentro da ordem divina.

De acordo com Agostinho, o mal físico, como as enfermidades, os sofrimentos e a morte, são tidos como consequências do pecado original, ou seja, é resultado do mal moral (*lib. arb.* III, 9, 29). As pessoas sofrem de uma culpa e pena pelo pecado⁴² cometido. Todos os homens sofrem a pena do pecado herdado do primeiro homem, mas são sentenciados por seus próprios pecados, assim, a corrupção do corpo, a angústia e o sofrimento da alma, não são causas, mas as penas pelo pecado (Silva, 2020). Aqui, Agostinho já aponta o terceiro tipo de mal, a saber, o mal moral, que é o pecado. Este depende da má vontade humana.

A vontade que deveria se voltar para Deus, o supremo Bem, opta pelos bens inferiores (os muitos bens criados por Deus) (Reale; Antiseri, 2017). Ou seja, o mal moral é uma aversão a Deus e conversão à criatura, movimento que se dá pelo mau uso do livre-arbítrio (*lib. arb.* I, 8.18-19). Nesse sentido, as duas formas essenciais pelas quais o mal se manifesta são: desordens físicas e desordens morais, as quais abrangem iniquidades particulares e as iniquidades coletivas. Essas formas preenchem a realidade humana de muitos males, provocando terríveis angústias e sofrimento a criação divina (Sertillanges, 2020).

Para Agostinho, todo ser é bom se considerado em si mesmo, a corrupção da natureza é o que constitui o mal, e não se corrompe senão o que é bom. O soberano Ser é também o soberano Bem e não pode ter um contrário com a mesma potência (como pensaram os maniqueus); o contrário do Bem perfeito que é o Ser perfeito, seria o puro nada, mas o nada não é, não possui realidade ou poder, portanto, impossível ser um opositor de Deus ou ser um princípio ontológico que esteja na mesma altura do supremo Bem (*conf.* VII).

Segundo Agostinho a matéria mesma, enquanto criatura de Deus, é boa, mesmo que privada de determinação natural e submetida a mudanças, pois “toda natureza (*natura*) que pode tornar-se menos boa, é boa”, portanto, a matéria pode ser identificada como o mal (*lib. arb.* III, 13, 36). A respeito disso, de acordo com Sertillanges (2020), Agostinho se opõe a

⁴² O pecado, diz Hick (2018, p. 356), “pertence à nossa natureza mais íntima e é ao mesmo tempo a fonte de tantas formas de mal, ele é visto usualmente, e corretamente, como constituindo o núcleo do problema do mal.”

Plotino, que compreendia a matéria como o mal. Contudo, Plotino lhe foi muito útil, dado que, a partir de sua noção de mal como não-ser, é que Agostinho desenvolveu a sua compreensão do mal como correspondente ao conceito metafísico de não-ser, isto é, não é, e não pode ser/existir por si mesmo, bem como a ideia do mal como privação ou ausência de bem/ser, adverte Costa (2002).

Nesse sentido, o mal não é alguma coisa existente enquanto substância, portanto, não procede de Deus, pois tudo que vem de Deus é bom, e se o mal fosse alguma coisa, seria um tipo de bem, e não mal, isto é, privação ou ausência de bem (*lib. arb.* III,13, 36). Como diz Agostinho, o mal, cuja origem ele procurava, “não é uma substância, pois se o fosse substância seria um bem. Na verdade, ou seria substância incorruptível e então era certamente um grande bem, ou seria substância corruptível, e nesse caso, se não fosse boa, não se poderia corromper” (*conf.* VII, 12,18), ao modo da vontade humana que perdeu a bem-aventurança pecando, contudo, não deixou de ser boa, ainda que defeituosa (*liv. arb.* III, 5, 14).

A respeito do mal moral, Agostinho reconhece não existir apenas um autor desse ato decadente, mais muitos, pois cada pessoa, ao praticar o mal, torna-se autor voluntário de sua má ação, do contrário, não seriam punidas pela justiça de Deus (*lib. arb.* I,1,1). Em outras palavras: “Agostinho desloca o problema do mal em referência a Deus para centrá-lo no ser humano, demonstrando ser este, mediante a faculdade da vontade que lhe foi outorgada, a causa do mal” (Silva, 2020, p. 101). Dessa forma, o mal é atribuído ao homem como um ato voluntário de sua vontade. De tal modo, cada indivíduo é autor do mal, o qual prevalece no vigor da liberdade de cada agente da má ação.

Ainda, para Agostinho, não existe mal físico, não existe o mal em si mesmo, o mal carece de existência ontológica, enfim, não há lugar para o mal na cosmologia agostiniana. Jolivet (1936, p. 64 *apud* Costa, 2002, p. 275) argumenta, a respeito de Agostinho, que ele “nos conduz a reconhecer que o mal não se encontra nas coisas, senão na atividade daquele que usa das coisas. Só o mal moral merece propriamente o nome de mal”. Mal pelo qual o homem é o único responsável, dado que na liberdade humana está a voluntariedade do bem e do mal⁴³. Tanto a má ação como o agir retamente depende do livre-arbítrio de cada indivíduo⁴⁴, que para Agostinho é um dom de Deus aos homens e critério para imputação da justiça divina (Mendes, 2020).

⁴³ Segundo Agostinho, o mal é manifesto nas ações humanas não por instrução, mas pelo desinteressar e o se afastar do verdadeiro ensino das coisas eternas (*liv. arb.* I, 1,2).

⁴⁴ Severino Boécio (480-524), em sua magistral obra *A consolação da filosofia* (*De consolazione philosophiae*), comentou que as almas humanas “são necessariamente mais livres quando se mantêm na contemplação da inteligência divina, e menos livres quando descem para juntar-se às coisas corporais, e menos livres ainda

A iniquidade pela qual vem o castigo divino não é uma substância existente em si, mas a perversão da vontade ao afastar-se do Ser supremo, que é Deus, preferindo as coisas inferiores (Wetzel, 2011). Por isso Agostinho assevera que a “própria vontade se converte do Bem comum e absolutamente imutável e converte-se para os bens próprios, quer alheios, que ínfimos, entretanto todos completamente mutáveis” (*lib. arb.* III, 1,1). O movimento da vontade torna o homem pecador, porém, esse movimento não se deu por necessidade⁴⁵ (como pensavam os maniqueus⁴⁶), – como que tendo uma natureza condicionada à queda –, mas por uma livre vontade de praticar aquilo que se opõe à vontade de Deus, pois a deformidade da alma racional é a vontade de executar aquilo que Deus, a suma Verdade, lhe proíbe⁴⁷ (*lib. arb.* III). O mal que os homens fazem é o pecado; o mal que sofrem, enquanto consequência do mal moral é uma falta, ausência de algum bem.

O mal moral é ausência de bem na ação humana, é falta de ser, do qual a vontade corrompida afastou-se, assim como a doença é a carência de saúde (*conf.* V,16).⁴⁸ A resposta de Agostinho à questão do mal está relacionada ao livre-arbítrio da vontade humana. É especificamente no uso de sua liberdade que o homem poderá tender tanto para o bem quanto para o mal (*lib. arb.* II, 3,7), “pelo que, o ser com alma, que pelo gozo material abandona a Deus, tende ao nada e esse é o mal (*nequitia*)” (*vera rel.* I, 11, 22). Por conseguinte,

[...] é nos seres criados por Deus que está a solução para a origem do mal, que enquanto apenas possuidores de graus diversos de bondade de Deus, podem tender tanto para perfeição de seu criador, o que Agostinho chama de “conversão”, como para o contrário, o “não-ser”, o que chama de “privação” ou “perversão” (Costa, 2002, p. 272).

quando se ligam à carne. E elas alcançam o fundo da servidão quando, levadas pelos vícios, deixam de ter a posse de sua própria razão” (Boécio, 2016, p. 112).

⁴⁵ “Non est utique naturalis, sed uoluntarius” (*lib. arb.* 3, 1,11).

⁴⁶ “No terreno moral, Santo Agostinho acusa os maniqueístas de terem sido tendenciosos e hipócritas na elaboração de sua doutrina, como se preferissem mais atribuir a Deus a capacidade de sofrer o mal e a outro qualquer poder a malícia de impô-lo do que a eles mesmos a capacidade de fazê-lo” (Sertillanges, 2020, p. 237).

⁴⁷ Agostinho recorre à cosmologia bíblica presente no livro de Gênesis para explicar a origem de todas as coisas e a origem do mal, entendido como pecado.

⁴⁸ Segundo Agostinho, tudo o que existe é bom, é belo. O Bom e o Belo constituem a ordem e todo o universo é ordenado. Não foi por outra razão que os gregos deram ao conjunto ordenado de todos os seres, ao universo, o nome de *Κοσμος* (*Cosmo*). Somente a existência é boa e bela, consequentemente, o nada, porque nada é, não possui bondade e beleza, ou seja, o nada, concebido como mal, não é alguma coisa, isto é, é insubstancial. Portanto, o mal não é, mas é falta, ausência de ser. Logo, má é a existência à qual lhe falta alguma coisa (*conf.* VII,15). Isso quanto ao mal físico. Mas também é possível ver a mesma compreensão quanto ao mal moral. Esse se realiza no mundo quando o homem escolhe não praticar o bem, e faz a má ação. Todos os males são uma falta, uma ausência de bem e de ser. O mal moral é a falta de bem, pela qual o homem se afastou no exercício de sua liberdade, e o sofrimento é ausência do bem-estar físico, psíquico etc., ao exemplo da doença, que é ausência de saúde, em razão da deterioração de algum órgão ou mesmo da falta de harmonia funcional dos órgãos do corpo humano, é, em definitivo, pena pelo pecado.

Ou seja, é na criação divina que incide a privação ou perversão da ordem do ser, que aparece, como não-ser, privado da integridade de sua pureza e ordem. Todavia, foi o próprio homem que se movimentou do ser para o não-ser.

2.3.2 O livre-arbítrio e a origem do mal

Como vimos, para Agostinho tudo que existe é bom e provém de Deus, o Bem supremo, porém, o mal está presente na realidade humana e carece de uma explicação racional sobre o que é o mal e sua origem. Agostinho, ao abandonar a visão dualista dos maniqueus, encontrou na filosofia neoplatônica a chave para resolver o problema, concebendo um estatuto ontológico ao mal, ao modo de Plotino, ou seja, o mal como não-ser, como privação e deficiência de ser (*lib. arb.* I, 12, 25; II, 3, 9; 5,12; *conf.* XII, 15.22). Não obstante, o mal moral recebe de Agostinho, maior atenção, pois o pensador considerava ser o mal moral (o pecado) o único a merecer esse nome, sendo, portanto, necessário uma investigação racional a respeito de sua origem (*lib. arb.* I, 3, 6).

Em *O livre-arbítrio*, Agostinho propõe que está no homem a explicação para o problema do mal moral, pois a origem é a sua própria vontade, isto é, no livre-arbítrio da vontade humana (*lib. arb.* II, 20, 50). Segundo o autor, o homem fora feito a semelhança do seu Criador; e, diferentemente das outras criaturas de Deus, o homem foi dotado de razão e vontade livre (*lib. arb.* I-8,18). Para o hiponense não há algo mais nobre do que a alma dotada de razão e sabedoria, capaz de subjugar a alma às paixões senão ela mesma, pela própria “vontade e livre arbítrio” (*lib. arb.* I, 9, 19, 21c). O livre-arbítrio, segundo Agostinho, é um dom de Deus aos homens, é vontade livre, a capacidade do homem escolher; é através do *animus liber* (*vontade livre*) que se dá o ato livre do homem (Gilson, 2010).

Dentre os bens classificados por Agostinho, o *liberum arbitrium* (o livre-arbítrio), isto é, a livre vontade (a liberdade), encontra-se no segundo lugar dentre os bens mais preciosos: *o corpo (corpus)*, *a liberdade (libertas)*, *família (familiares)*, *pátria (civitas)*, *honras (honores)* e *dinheiro (pecúnia)*. Para Agostinho, a *libertas* é o elemento que melhor define uma pessoa feliz, pois é pela liberdade que se segue a lei eterna (*lex aeterna*), dado que, quem segue a *lex aeterna*, possui a verdadeira liberdade (*vera libertas*) e verdadeira felicidade (*vera beatitudo*). Nesse sentido, o livre-arbítrio da vontade está entre os maiores bens existentes no homem (*lib. arb.* II, 19).

Prosseguindo com esse tema, Agostinho esclarece que há três classes de bens: os grandes bens (*magna bona*): as virtudes (*virtutes*); os bens médios (*mediis bona*): as forças do espírito (*vires spiritus*); e os bens inferiores (*mínima bona*): os corpos (*corpora*). Ao modo de Platão⁴⁹, Agostinho considera as virtudes (*virtutes*), pelas quais as pessoas vivem honestamente, pertencentes à categoria dos grandes bens, são: *a prudência, força, temperança, justiça*, e delas dependem todas as virtudes que possam existir⁵⁰. Quanto aos bens mínimos (*mínima bona*), os corpos, Agostinho considera não necessário para uma vida virtuosa. Porém, os *bens médios (mediis bona)*, a saber, *as forças do espírito*, são indispensáveis, pois ninguém consegue sem eles viver de modo honesto. Em síntese, dentre os três graus de bens, a liberdade ocupa o grau médio, podendo se movimentar em direção dos bens grandes e dos bens inferiores (*lib. arb. II, 19, 50*). De acordo com o pensador de Hipona:

Das virtudes ninguém usa mal; porém, dos restantes bens, isto é, dos médios e dos mínimos, pode-se usar não apenas bem, mas também mal. E da virtude ninguém usa mal, porque a obra da virtude é o bom uso dessas coisas, das quais também podemos não usar bem. porém ninguém, ao usar bem, usa o mal. Por isso é que a abundância e a magnitude da bondade de Deus proveu existirem não somente grandes bens, mas também médios e mínimos. Mas se deve louvar a sua bondade nos grandes do que nos médios, e mais nos médios do que nos mínimos bens, mas mais ainda em todos eles [em conjunto] do que se não os houvesse atribuídos a todos (*lib. arb. II, 19.50*).

Então, cabe aos homens a preferência pelos grandes bens, mais do que pelos médios; e, da mesma maneira, preferir mais pelos bens médios aos inferiores. Mas, por todos os bens Deus deve ser glorificado, pois é melhor do que se eles não nos tivessem sido concedidos. Assim, a vontade livre, estando entre os bens médios, é a única capaz de se voltar aos grande e mínimos bens (*lib. arb. I, 13, 27*), pois:

Em Agostinho a vontade é criadora e livre, nela há possibilidade de a criatura afasta-se do Bem Supremo e imutável e o livre arbítrio é um bem médio, em decorrência do seu uso destinado para um bem inferior a Deus. Todavia, é necessário afirmar que não é um mal em si. O ideal do autor seria um processo de adesão ao bem mutável e universal, mas nem sempre isso ocorre, sendo que a beleza do criador está

⁴⁹ No livro V de *A República*, Platão defende que o Estado ideal possui quatro grandes virtudes: *sabedoria, coragem, temperança e justiça*. Segundo o filósofo, a sabedoria se manifestava nos dirigentes ou governadores da cidade, considerando que precisavam de sabedoria para deliberar entre o que era justo e injusto, bom ou mau para o Estado (*rep. IV, VI, 428d-429a*). A coragem é a força pela qual se preservaria em todas as circunstâncias a, a legítima opinião, aquela “formada sob a ação da lei e por meio da educação” (*rep. IV, VII, 429d*). A virtude está presente nos guardiões; *a temperança* ou domínio, sobre os prazeres e os desejos, manifestando-se tal força no estado através dos artesões: “é ordem e domínio de certos prazeres e desejos”, com a qual o homem torna-se “senhor de si mesmo” (*rep. IV, VIII, 430e*). Por fim, a justiça é a virtude mais importante do estado, pois encontra-se na raiz das demais. Para Platão, ninguém pode ser sábio, corajoso e moderado sem ser justo (*rep. IV, IX, 432a-XIX, 445e*).

⁵⁰ Para Agostinho, a *bonae voluntatis (boa vontade)* implica no exercício das quatro virtudes cardeais.

em deixar o homem escolher, mesmo que a escolha vá de encontro ao criador (Mendes, 2020, p. 39).

Isso implica dizer que o mal consiste justamente na aversão da vontade ao Bem imutável para se converter aos bens inferiores. Essa aversão e essa conversão é uma ação voluntária da livre vontade (*lib. arb.* II, 3, 20, 54). Esta é a liberdade pela qual os homens são considerados livres, por não ter ninguém como seu senhor, mas é senhor de si mesmo e se realiza enquanto ser, feito à imagem de Deus, o Ser supremo (*lib. arb.* I,15,32). Na perspectiva de Vahl (2015), a liberdade humana, para Agostinho:

[...] é uma manifestação de ser que não se enquadra em regras estabelecidas previamente, por ela o homem se realiza como imagem e semelhança do Ser, este é essencialmente kairótico, ou seja, plena novidade em constante manifestação, assim deve ser entendido o exercício da vontade livre do homem, aquém de qualquer determinismo causal (Vahl, 2015, p. 43).

À vista disso, o livre-arbítrio é a condição essencial não somente para existência do mal, mas a condição fundamental para que o homem se realize enquanto ser que é. É tão livre que é capaz de deixar a Deus e cair no nada, isto é, promover sua destruição. O homem não apenas existe e vive, ele pensa e é livre, e, enquanto ser pensante, se projeta e guia seus atos livremente, pelos quais realiza o que pensa e até mesmo aquilo que foge à sua compreensão e conhecimento (*lib. arb.* III, 19, 54).

Isso é possível graças a vontade. Na vontade está o poder humano de fazer mudança do curso de sua existência, inclusive a possibilidade de se afastar de Deus (Vahl, 2015). Contudo, como Agostinho ressalta: “uma criatura que peca por sua vontade livre é melhor do que aquela outra que é incapaz de pecar por carecer dessa mesma vontade livre” (*lib. arb.* III, 5, 15). Da vontade livre depende o bem e o mal (Mendes, 2020). A vontade adere o Bem supremo, mas poderá se converter para si e para as coisas inferiores, e nisso consiste o mal: a aversão da vontade a partir do Bem imutável e universal, assim como a conversão em direção a um bem mutável e particular. Vejamos o que Agostinho diz a respeito disso:

Portanto a vontade, que é um bem médio, quando adere ao Bem absolutamente imutável [...], o homem retém [em si] a vida feliz” [...]. Porém a vontade peca, quando avertida do Bem absolutamente imutável e comum e convertida ao bem próprio, seja ao que é exterior, seja ao que é inferior. [...] Converte-se para o seu próprio bem, quando quer estar em seu próprio poder; para que é exterior, quando se esforça por conhecer os bens próprios dos outros, ou qualquer coisa que não lhe pertence; para o que é inferior, quando ama diligentemente o prazer do corpo. E assim o homem soberbo, que se torna não apenas curioso, como também lascivo, é capturado por uma outra vida, a qual, em comparação com a vida superior, é morte. Essa vida, contudo, é regida pela administração da divina providência, que ordena

todas as coisas em seus lugares congruentes, e de acordo com os merecimentos distribui a cada um o seu. Decorre disso que nem aqueles bens, que são procurados pelos que pecam, sejam de algum modo males, nem a própria vontade livre, que constatamos deve ser numerada entre um certo tipo de bens médios, e sim que o mal seja a versão dela a partir do bem absolutamente imutável e a conversão em direção aos bens mutáveis. Contudo essa aversão, e também a conversão, visto não ser coagida, mas voluntária, a ela subsegue uma pena justa e digna de infidelidade (*lib. arb. II, 19,53*).

Diante disso, infere-se que a vontade livre está à disposição do próprio livre-arbítrio; e que, como mestra de si mesma, a vontade se move afastando-se por si mesma do Bem imutável à procura de um bem mutável⁵¹. Agostinho afiança que “esse movimento, isto é, a aversão da vontade a partir do Senhor Deus, sem dúvida alguma é o pecado” (*lib. arb. II, 20.54*). Gilson (2010, p. 277), a respeito disso, observa que, assim como a “fonte de toda ciência, a razão conhece a si mesma; conservadora de todas as lembranças, a memória lembra-se de si mesma; mestra de todas as coisas de que dispõe livremente, a vontade livre é igualmente mestra de si mesma”. Por essa razão a:

[...] alma humana envereda pelo caminho contrário, ou seja, quando, “indo, por si assim, dizer, a seu próprio encontro, ela se compraz em si mesma, como por uma espécie de arremedo perverso de Deus, até pretender encontrar o seu gozo na própria independência, aí nasce o pecado, que Agostinho chama de soberba ou orgulho. De fato, está escrito: “O início do orgulho é o afastar-se de Deus” (*Eclo 10, 12*), que se completa com estas outras palavras: “O orgulho é o caminho de todo pecado” (*Eclo 10, 13*) (Costa, 2002, p. 299, grifos do autor).

Assim, quando se pergunta sobre o que move a vontade ao bem mutável, em particular, a resposta agostiniana é: a própria vontade⁵². Isto é, a livre vontade é a única responsável por seu movimento de aversão a Deus (Silva, 2020). Esse movimento, que Agostinho reconhece ser o pecado⁵³, é vindo do não-ser, pois “é um movimento defectivo, e todo defeito existe a partir do nada, vê bem a quem pertence, e não duvides de que não

⁵¹ Em *Vera religione*, Agostinho afirma o seguinte: “nenhum ser vivo, enquanto tal, é mau, mas somente enquanto tende à morte. A morte da vida, essa é a perversão ou a maldade (*nequitia*), isso é o nada. Por isso, com razão, os homens mais perversos são chamados “homens do nada”. Se a vida tende ao nada foi por se ter desviado — por uma defecção voluntária — de quem a criou, e de cujo ser desfrutava. Foi por querer — contra a lei divina — gozar dos seres corpóreos aos quais Deus a tinha colocado superior. Essa é a perversão” (*vera rel. I, 11, 18*).

⁵² Evans (1995, p. 175), a respeito do movimento da vontade ao mal, comenta: “não existe nenhum a *causa positiva* para a vontade de se voltar ao mal, porque este voltar-se é negativo, uma defecção. Todavia o afastar sim está sobre nosso controle, e somos responsáveis quando ocorre”.

⁵³ Bertrand Russel (2015, p.77) infere que, para Agostinho, “o pecado de Adão teria condenado toda a humanidade à morte eterna (isto é, à danação), mas a graça de Deus fez com que muitos delas se livrassem. O pecado veio da alma, não da carne. Tanto os platônicos quanto os maniqueus se enganam quando atribuem pecado a natureza da carne, embora os platônicos não sejam tão maus como os maniqueus. A punição de toda a humanidade pelo pecado de Adão foi justa, dado que o homem, que poderia ter sido espiritual em seu corpo, tornou-se, em virtude do delito, carnal em espírito.”

pertence a Deus” (*lib. arb.* II, 20, 54), mas pertence ao próprio homem que, voluntariamente peca pelo mau uso do livre-arbítrio. Isto é, o pecado está sob o poder do homem (*lib. arb.* II, 20, 54). Em outras palavras, o homem cai por si mesmo, e sua degeneração depende unicamente de sua livre vontade⁵⁴, e:

[...] dela, e só dela, depende o mau uso do bem que ela é”. Por outro lado, a possibilidade desse mau uso seria necessariamente a condição do bom, e da felicidade que esse bom uso implica. Quando se apega ao bem imutável e universal, que é a verdade, para fruí-lo, nossa vontade possui a vida feliz, que é o bem supremo do homem. Ora, essa beatitude não é idêntica à Verdade, da qual ela é apenas a posse individual. Por adesão a uma única e mesma Verdade e a uma única e mesma Sabedoria comuns a todos, todos os homens tornam-se felizes e sábios; mas um homem não pode ser feliz pela beatitude de outro homem, tanto menos pode ser prudente, justo ou forte pela prudência, pela justiça ou pela força de outrem. Eis por que necessária ao homem uma vontade pessoal e livre, bem médio em si mesmo, que permaneça livre para se voltar ao bem supremo e para possuí-lo na beatitude, ou para afastar-se dele para gozar de si mesmo e das coisas inferiores, no que consiste o mal moral e o pecado. Aversão ao Soberano Bem e conversão aos bens secundários, são, em suma, os dois atos livres que decidem nossa felicidade ou infelicidade eterna (Gilson, 2010, p. 279).

Ao contrário daquilo que pensou Atanasio, defensor de que “o mal não pode vir do bem, nem existir nele nem por ele” (*c. pag.* I, 6), Agostinho compreende que do mal não pode derivar nenhum bem, mas de um bem o mal toma seu vigor e atua na realidade humana, sendo capaz, ainda, de corromper muitos bens (*lib. arb.* III, 1, 1-3). Dessa maneira, o livre-arbítrio, que é um bem, um dom que o homem recebe de Deus, é a própria origem e meio pelo qual o mal se alastra no mundo. Isto é, por um ato de liberdade, o homem resolve inverter a ordem estabelecida por Deus, preferindo amar às coisas criadas do que ao próprio Criador (Costa, 2002, p. 301). O mal, portanto, “procede da vontade deficiente do homem, pois, ainda que seja um bem, ela tem um caráter falível”. Por conseguinte, para o mal, que se pratica livremente, acompanha-se um outro: a pena, uma “reparação que Deus impõe ao homem para correção da desordem que o mal moral causou” (Silva, 2020, p. 140).

Agostinho ressalta que o Ser supremo não constrange a mente humana à escravidão das paixões, pois “esse Ser, [...] que é mais excelente do que a mente que reina na virtude, de modo nenhum pode ser contrária à justiça. Por isso nem sequer essa natureza, ainda que tenha o poder, constrangerá a mente a sujeitar-se à inclinação sensual” (*liv. arb.* I, 11, 21). Também, as coisas inferiores não podem sujeitar a razão às paixões por causa de sua fraqueza e inferioridade à alma, portanto, resta que nenhuma outra coisa torna a mente cúmplice da

⁵⁴ Segundo Boehner e Gilson (1991, p. 191): “vista em si mesma, a vontade é um valor neutro, pois podemos utilizá-la tanto para o bem como para o mal. A vontade que opta pelo mal, torna-se má; a que escolhe o bem, torna-se boa”.

paixão, exceto a própria vontade e o livre arbítrio. Assim, somente aquilo que está sob o poder do homem, a livre vontade, é capaz de elevar a alma às coisas eternas, bem como lançá-la às paixões das coisas terrenas⁵⁵. Como diz Agostinho:

[...] aquilo que cada um escolhe correr atrás e queira abraçar, estabeleceu-se ter sido depositado na vontade, e mais, [...] por motivo nenhum a mente é deposta da cidadela do domínio e da reta ordem, a não ser por meio de [sua própria] vontade, além de estar evidente que não é a coisa em si que se deve censurar, quando alguém dela usa mal, e sim aquele que faz mau uso (*lib. arb. I, 16, 34*).

Nesse sentido, o mal é desprezar os bens eternos e cada pessoa é responsável por se desviar das coisas divinas (*liv. arb. II, 16, 35*). A infelicidade do homem consiste em afastar-se voluntariamente de Deus. Deus concedeu o livre-arbítrio da vontade ao homem, a fim deste fazer o bem, porém, na possibilidade da fidelidade a Deus, o homem preferiu fazer sua própria vontade, afastando-se do Bem imutável, a fonte de toda felicidade (Sertillanges, 2020). Ao abandonar o *Ser*, o homem abraça o não ser, o nada, ou seja, o mal. Agostinho diz que infelizes são os que abandonam a Deus, aqueles que se afastam da luz e mergulham com prazer na própria obscuridade; que voltam as costas para o Bem Supremo e, menosprezam o Ser supremo, e por fim, não julgam mais como mal tudo que os enganam, que se constituem a tormenta e escravidão de suas almas (*lib. arb. II, 16, 43*).

Complementando o que fora comentado no parágrafo anterior, séculos antes de Agostinho, Orígenes (185-254) já salientava que “depende de nós e de nossas ações ser santos e bem-aventurados, ou cair na malignidade e na perdição por desatenção e negligência; de tal modo que um progresso por assim dizer excessivo no mal [...], o faça chegar a tal estado que se torne naquilo que foi dito do poder adversário”, ou seja, um “apostata” ou “trânsfuga” ou modo de Lúcifer que se tornou em diabo (*tra. prin. I, 4, 5*). Para Agostinho: “àquele que se dirige pela sabedoria, a sabedoria se revela a ele no caminho. Ela vem a seu encontro, com um semblante alegre, plena de toda solicitude e providência”, como também, no “próprio caminho recebe sua beleza daquela sabedoria junto a qual deseja ardentemente chegar” (*lib. arb. 2, 17, 46*). Do contrário, aquilo que se corrompe cada vez mais, muito mais se afasta do Ser, e mais se aproxima do não-ser, isto é, do nada, tornando-o a imagem do demônio, como disse Orígenes (*tra. prin. I, 4, 5*).

Tendo em consideração, que o mal deriva de um bem que Deus concedeu aos homens, não seria melhor Deus não ter concedido ao homem o livre-arbítrio da vontade? Para

⁵⁵ Tomás de Aquino (2015, p. 30), afirma que, de fato, “a natureza inclina-se para seu próprio bem, mas pode, em razão das fraquezas das quais pode ser refém, apenas eleger algo meramente com aparência de bem.”

Agostinho, isso é um falso dilema, pois o livre-arbítrio da vontade é um bem em si mesmo. O homem não age retamente a não ser pelo livre-arbítrio da vontade. O livre-arbítrio da vontade é dádiva de Deus, e sem ele não haveria juízo justo, pois o homem não pecaria livremente (*lib. arb.* II, 1, 3). Portanto, o fato de o homem usar para o mal alguns bens criados por Deus, não significa que esses bens não se caracterizem enquanto necessários para a consolidação da ordem das coisas, do mesmo modo, mesmo que o homem possa fazer mau uso da liberdade, a sua vontade livre deve ser considerada um bem, pois o livre-arbítrio é um bem em si mesmo (*lib. arb.* II, 18, 47)⁵⁶.

O livre-arbítrio da vontade é o meio pelo qual se realiza a boa vontade, isto é, o meio “pelo qual o ser humano deseja viver com retidão e honestidade, visando atingir o cume da sabedoria”. Contudo, também é próprio da vontade do indivíduo ser privado da boa vontade, pois somente da vontade depende a vontade (*lib. arb.* I, 12, 26). Em seu comentário do livro de *Gênesis*, Agostinho assevera que:

Não existe natureza alguma que seja má, mas a ausência de bem recebe este nome. Deus é o bem incomutável, e o homem, pelo que diz respeito à sua natureza, em que Deus o criou, é certamente um bem, mas não incomutável como é Deus. Mas um bem mutável que, estando depois do bem incomutável, torna-se melhor ao aderir ao bem incomutável, amando-o e servindo-o com a vontade racional e própria. Por isso, a vontade é uma natureza que envolve um grande bem, porque o recebeu também para poder aderir à natureza do sumo bem. Se não quiser, priva-se de um bem, e isto lhe acarretará um mal, pelo qual recebe castigo pela justiça de Deus. O que é tão pecaminoso quanto o afastar-se do bem para ser bom? (*Gn. litt.* III, 14, 31).

De acordo com Costa (2002), valendo-se da narrativa bíblica sobre a queda humana em razão da desobediência dos primeiros pais da humanidade (Adão e Eva) (*Gn* 3.1-11, 20), Agostinho desenvolve a ideia de pecado original⁵⁷ que perverteu a natureza humana.⁵⁸ Tendo

⁵⁶ Na perspectiva de Agostinho: “Assim como entre os bens corpóreos, encontram-se alguns que os homens podem abusar, sem que por isso diga-se que tais bens não lhes deveriam ser dados – por se reconhecer ser um bem –. Da mesma maneira, existe no espírito abusos de alguns bens, e tais abusos não os tornam dispensáveis, ou carregados de maldade, pelo contrário, continuam sendo um bem: “com efeito, vês que grande privação é para o corpo não ter as mãos, e, contudo, acontece que há quem use mal das próprias mãos. Realizam com elas ações cruéis ou vergonhosas.” Porém, ninguém dirá que as mãos seria um mal, ou mesmo um bem não necessário ao homem. Mas é possível dizer que alguém tornou um bem dado por Deus em um instrumento para o mal. Assim, é a vontade livre um bem do qual o homem se utilizou para sua experiência do mal e o desprezo do preceito divino. Portanto, deve-se reconhecer que a vontade livre é um bem, um dom de Deus, tornando uma ideia razoável pelo fato de que se condene àqueles que abusam de tal bem, em vez de dizer que o doador não deveria tê-lo dado ao homem” (*lib. arb.* II, 18, 48).

⁵⁷ Segundo Miniois (2021, p. 61), Agostinho, é o primeiro pensador a empregar a expressão “pecado original”, assim como o primeiro a elaborar o conceito clássico de pecado original e introduzir na dogmática cristã.

⁵⁸ “O mal, que tinha sido em Adão apenas um erro, propagando-se até nós, tornou-se o mal de uma natureza. Uma natureza viciada e viciosa a partir de então substituiu uma natureza boa. No entanto, não seria necessário crer que a natureza primeira, quista por Deus, tenha sido completamente destruída pelo erro de Adão. Tal natureza não era diferente de um dom de Deus; se Deus retirasse tudo o que ele deu, deixaria totalmente de ser.

em vista que o homem “levava uma vida cuja essência mesma era seu amor a Deus” e não cometia pecado algum, ao pecar, decaiu do seu estado de superioridade e perfeição, e por si mesmo para lá não pode voltar (Gilson, 2010, p. 281). A esse respeito Agostinho diz o seguinte:

A natureza do homem foi criada no princípio sem culpa e sem nenhum vício. Mas a atual natureza, com a qual todos vêm ao mundo como descendentes de Adão, tem agora necessidade de médico devido a não gozar de saúde. O sumo Deus é o criador e autor de todos os bens que ela possui em sua constituição: vida, sentidos e inteligência. O vício, no entanto, que cobre de trevas e enfraquece os bens naturais, a ponto de necessitar de iluminação e de cura, não foi perpetrado pelo seu Criador, ao qual não cabe culpa alguma. Sua fonte é o pecado original que foi cometido por livre vontade do homem. Por isso, a natureza sujeita ao castigo atrai com justiça a condenação (*nat. et gr.* 3,3).

Esse trecho especifica que a humanidade foi drasticamente afetada pelo pecado e está sujeita ao juízo divino; e que o homem sofre uma enfermidade e sujeição aos vícios. Agostinho pondera que o ser humano é incapaz de se auto remediar, dependendo, portanto, do socorro divino para a sua redenção, isto é, o homem precisa da graça de Deus. O homem que cai por si mesmo não pode igualmente se reerguer por si mesmo, mas “tão espontaneamente [...] Deus nos estende sua mão direita, isto é nosso Senhor Jesus Cristo peguemos essa mão, com fé firme, esperemos sua ajuda com esperança confiante e desejemo-la com ardente caridade”, declara o hiponense (*lib. arb.* II,3,20,54).

2.3.3 Graça divina e Liberdade humana

Uma é a condição para se fazer o mal: o livre-arbítrio. Porém, para fazer o bem, duas condições são necessárias: a graça divina e o livre-arbítrio. Sem o livre-arbítrio não haveria o pecado e, conseqüentemente, a privação da liberdade da vontade, a qual a graça vem redimir (*lib. arb.* 2,18. 48). A graça é “o que confere à vontade seja a força para querer o bem, seja para realizá-lo”; ou seja, sem a graça divina a vontade não desejaria o bem, e se o desejasse, não conseguiria realizá-lo (Gilson, 2010, p.303).

Sabemos que não é o caso, já que permanece com o homem, além da vida animal, com a ordem que ela comporta e o poder de se multiplicar na posteridade, um pensamento que, embora entrevado, continua capaz de conhecer o verdadeiro e de amar o bem, ao adquirir progressivamente, por um exercício lento, as artes, as ciências e as virtudes; porque há virtudes naturais mesmo no homem decaído. [...] Deus confere à natureza todo ser e toda operação, é ele que preserva no homem decaído o poder de executar quaisquer ações virtuosas; é dele, portanto, que chega ao homem todo bom uso do livre arbítrio” (Gilson, 2010, p. 289).

Para (Costa, 2002), a questão de Agostinho não é se o homem pode se voltar para Deus, mas se isso está sob o seu poder, pois o poder de realizar aquilo que se escolhe fazer é mais que livre-arbítrio: é liberdade, já que o poder de usar o livre-arbítrio é a própria liberdade. A possibilidade de fazer o mal é intrínseco ao livre-arbítrio, dado que o não poder fazê-lo é a marca distintiva da liberdade proveniente da graça divina, e quanto mais o homem estiver envolvido pela graça, mais livre será; sendo, portanto, o máximo grau da liberdade, o poder de não mais fazer o mal (Gilson, 2010).

Conforme Agostinho, a realização do mal, o homem precisou unicamente do exercício vontade, mas, depois do pecado, a vontade, por si mesma, não tem o mesmo poder de fazer o bem, visto que pelo mau uso da liberdade da qual gozava outrora, acabou “perdendo aquilo que não quis empregar corretamente” (*lib. arb.* 3, 15, 44). A vontade humana, após a queda, na concepção agostiniana, tornou-se defeituosa, privada de liberdade, pela qual seria capaz de romper em direção ao bem. Nesse sentido, Agostinho considera que duas coisas são fundamentais para o exercício do bem após a queda humana: a graça de Deus e a liberdade.

Em *O Livre-arbítrio*, Agostinho não trata sobre a doutrina da graça, muito menos relaciona com o conceito de liberdade. Em *Retractiones* (427 d.C), o hiponense declara que a razão da ausência desse conceito em *O Livre-arbítrio*, deve-se ao fato dele estar investigando a origem do mal, e não em como se volta ao bem primeiro (*retr.* I, 6, 2). Porém, ainda em *O Livre-arbítrio*, principalmente no Livro III, quando Agostinho discorre sobre a ajuda de Deus para levar o homem de volta para si, identificam-se ali aspectos concernentes à doutrina da graça defendida pelo filósofo, dando a entender que o homem carece de algum bem, e que a única forma de obtê-lo é por meio da intervenção divina.

O autor desenvolve a doutrina da *Graça* em sua disputa contra Pelágio, o qual “define o pecado como sendo apenas um mau uso do livre-arbítrio; não diminui nem sua liberdade, nem sua bondade natural, nem conseqüentemente seu poder de fazer o bem” (Gilson, 2010, p. 299). Para Pelágio, a queda de Adão não afetou a sua vontade livre, e nem a capacidade dos seus descendentes de fazer o bem; assim, se precisaria da graça divina unicamente para apagar os pecados. Ou seja, Pelágio reduz a graça ao perdão da ofensa feita a Deus pela realização do ato mau (Costa, 2002). A conclusão da doutrina pelagiana estaria no fato de a “graça não tem que intervir antes do pecado para preveni-lo, mas somente depois, para apagá-lo. Livre para cumprir ou para não cumprir a lei, a vontade sempre pode cumpri-la” (Gilson, 2010, p.300).

Pelágio defendia estar no poder do homem a queda e a redenção. Como pontua Costa (2002, p. 374), para Pelágio, o “homem poderá alcançar a perfeição por esforço próprio,

imitando a Cristo, sem necessitar da ajuda externa da graça divina”. Tal compreensão foi repudiada por Agostinho, pois entendia que a “natureza humana foi danificada pelo pecado original, ficando, portanto, incapaz de alcançar a perfeição por conta própria, mas tão-somente com a ajuda da graça redentora de Cristo”, ou seja, para Agostinho não há reparo do pecado sem a graça divina (Costa, 2002, p. 378).

Agostinho argumenta que antes do pecado, estava sob o poder do homem fazer o bem, já que lhe fora dado o livre arbítrio para isso. Porém, com a queda, o homem perdeu tal capacidade, carecendo, depois disso, de boa vontade, isto é, de liberdade para realização do bem. O mau uso da vontade dependeu do homem, mas a capacidade de usar bem o livre-arbítrio é a liberdade da vontade, e isso é obra da graça de Deus, que é concedida sem o merecimento humano. Vejamos as palavras de Agostinho contra os pelagianos:

[...] diga que a graça de Deus lhe é outorgada em vista dos merecimentos de suas obras ou de suas orações ou de sua fé, e pense que ser verdade o que aqueles hereges dizem, ou seja, que nos dá sua graça conforme nossos merecimentos. Esta opinião é absolutamente falsa, não porque não haja merecimento ou o bem praticado pelos justos ou o mal perpetrado pelos ímpios (*gr. et lib. arb.* 3-4).

Na visão agostiniana, o homem está preso pelo pecado e a vontade está privada de seu maior bem, a liberdade, e somente a graça de Deus pode libertar o homem. Para isso, o homem, necessita, apenas, da confissão e da fé em Jesus Cristo, o filho de Deus. Na concepção de Agostinho, aqueles que atribuem méritos à vontade humana, desconsideram o poder do pecado, o poder que o mal exerceu sobre o primeiro homem (Adão), e, por conseguinte, sobre os seus descendentes que compartilham de sua natureza corrompida. Ao oposto disso, Pelágio pregava o seguinte:

[..] a vontade livre, estando intacta depois da queda do primeiro homem, deve ter permanecido tal e, uma vez que sua natureza não foi corrompida, todo homem vê o dia no mesmo estado de liberdade que Adão ao sair das mãos de Deus. A partir disso, a humanidade, não estando decaída, não tem mais necessidade da justificação, se esta se refere à remissão de ofensas; o sacrifício de Cristo, que outrora foi uma brilhante demonstração da infinita bondade de Deus e uma poderosa incitação ao bem que se direciona à humanidade inteira, opera em todo homem somente a remissão dos pecados, sem atingir a vontade; *sola remissio peccatorum*. Não há como endireitar o que o erro não deformou realmente (Gilson, 2010, p. 300, grifos do autor).

Entretanto, segundo Agostinho, não basta ao homem dizer: “basta a minha vontade para praticar as boas obras”, pois a “própria vontade foi dom da graça de Deus”, isto é, não há liberdade sem graça divina. Mas estando a vontade defeituosa, esta não consegue operar para

o bem, para o qual já foi naturalmente direcionada. Sendo assim, é próprio de Deus lhe oferecer a cura, dando-lhe tanto o querer quanto o efetuar (*car.*195, I, 8). Evans (1995, p. 177), comenta que somente “a graça coopera com o bem na natureza do homem para torná-lo de novo inteiramente são”.

A diferença entre o homem preenchido pela graça e o homem esvaziado dela, está justamente na eficiência do livre-arbítrio, pois “aqueles que não têm a graça reconhecem-se pelo fato de seu livre-arbítrio não se aplicar em querer o bem ou, se eles querem, em serem incapazes de realizá-lo; ao contrário, aqueles que têm a graça querem fazer o bem e o obtêm sucesso nisso” (Gilson, 2010, p. 303).

Seguindo por essa linha de raciocínio, Agostinho encontra em Paulo o dilema da vontade humana, bem como a solução para o problema. Em Paulo, o dilema é anunciado quando o autor percebe em si o querer realizar o bem, mas é incapacitado de realizá-lo; e, por outro lado, o mal que não se quer realizar é justamente o que se opera. Assim, Paulo aponta uma falta de si mesmo pelo fato de não poder não fazer o mal e fazer o bem desejado. Ele diz: “sei que o bem não mora em mim [...]. O querer o bem está em mim, mas não sou capaz de fazê-lo” (Rm 7.18). Isto é, o querer o bem está no homem, porém, o poder de fazê-lo não, porque há uma lei, a lei do pecado que o domina por todos os lados. Seguem as palavras do Apóstolo:

Não faço o bem que quero, e sim o mal que não quero. Ora, se faço aquilo que não quero, não sou eu que o faço, mas é o pecado que mora em mim. Assim, encontro em mim esta lei: quando quero fazer o bem, acabo encontrando o mal. No meu íntimo, eu amo a lei de Deus; mas percebo em meus membros outra lei que luta contra a lei da minha razão e que me torna escravo da lei do pecado que está nos meus membros. Infeliz de mim! Quem me libertará deste corpo de morte? Sejam dadas graças a Deus, por meio de Jesus Cristo, nosso Senhor. Assim, pela razão eu sirvo à lei de Deus, mas pelos instintos egoístas sirvo à lei do pecado (Rm 7.19-25).

O ideal seria querer o bem e poder fazê-lo, mas o homem vê-se impossibilitado por uma lei, uma força que o arrasta para fazer o mal que não quer, e somente pela remissão do pecado mediante Cristo Jesus⁵⁹ o homem poderá se voltar a Deus (Costa, 2002, 379). Em *Expositio quadrundam propositionum ex epistula apostoli ad Romanos (Explicação de algumas proposições da Carta aos Romanos - 394/395)*, Agostinho reitera que de fato a lei de Deus é boa, e deve ser satisfatoriamente defendida de toda acusação, e o homem “sob a Lei,

⁵⁹ Karl Barth (2009, p. 417), pontua que, quando tomamos conhecimento da verdadeira posição do homem em seu relacionamento com Deus, “percebemos que, sem a remissão mediante Cristo Jesus, nada pode haver entre o homem e Deus”.

antes da graça, é vencido pelos pecados, enquanto se empenha com suas forças para viver justamente sem a ajuda da graça libertadora de Deus” (*exp. prop. Rm. 1,37*). Para Agostinho, sem a graça divina não é possível ao homem resistir a tríplice tentação: da concupiscência da carne, da concupiscência dos olhos e da ambição do mundo (*conf. X, 30*), pois, como ele mesmo afirma em *Graça e liberdade*:

A nossa vontade é sempre livre, mas não é sempre boa. Ou é livre da justiça, quando se sujeita ao pecado, e então é má, ou é livre do pecado quando serve à justiça, e nesse caso é boa. A graça de Deus, porém, é sempre boa, e faz com que tenha boa vontade quem antes a tinha má. Com seu auxílio, a vontade que começou a ser boa, cresce em tanta bondade que chega a cumprir os mandamentos divinos que quiser, quando o desejar com decisão. Vem a propósito o que foi escrito: Se quiseres observar os mandamentos (Eclo 15,16). Aquele que quiser e não puder, reconheça que ainda não quer plenamente, e assim reze para ter a vontade suficiente para cumprir os mandamentos. Desse modo recebe ajuda para fazer o preceituado. É útil o querer, quando podemos; é útil o poder, quando queremos. O que adianta querermos o que não podemos ou não querermos o que podemos? (*gr. et lib. arb. I, 15, 31*).

Diz ainda que:

O que deseja cumprir os mandamentos de Deus e não tem capacidade, na realidade tem boa vontade, mas é ainda débil e impotente. Terá capacidade quando a vontade se manifestar forte e decidida. [...] Tenho plena certeza de que aquele que começou em vós a boa obra há de levá-la à perfeição até o dia de Cristo Jesus (Fl 1,6). Portanto, para querermos, ele age em nós; quando queremos, com vontade decidida, coopera conosco. Porém, quando não age para querermos ou não coopera quando queremos, somos incapazes de praticar as obras de piedade. Sobre sua ação para querermos, está escrito: É Deus que opera em nós o querer. Sobre sua cooperação quando queremos e, ao querer, praticamos, diz: E nós sabemos que Deus coopera em tudo para o bem daqueles que o amam (Rm 8,28). Em tudo não significa a inclusão das paixões terríveis e violentas? O fardo de Cristo, pesado para a fraqueza humana, torna-se leve com o amor (*gr. et lib. arb. XVII, 33*).

Significa dizer que, a graça redime o mal da vontade e a move em direção ao bem. Ou seja, para Agostinho, a graça divina “devolve ao homem a liberdade perdida e é tão necessária que sem ela não pode abraçar o bem ou nele permanecer, se quiser, mas é também eficaz para mover a vontade” (*corrept. XI, 31*). Assim sendo, segundo Agostinho:

Se a [...] alma [...] crê que [...] Deus a ajuda com o socorro de sua graça, e se submete a ele, em espírito e de boa vontade, então, sem dúvida alguma, ela será regenerada. Da dissipação de tantas coisas transitórias, voltará ao Uno imutável. Recriada pela sabedoria incriada — mas geradora de todo universo — ela gozará de Deus, graças ao Espírito Santo que é o dom de Deus (*vera rel. I, 11, 24*).

Por isso, conforme explica Gilson (2010, p. 303): “graça divina confere à vontade seja a força para querer o bem, seja para realizá-lo”. Nesse sentido, para Agostinho, o primeiro homem gozava da primeira liberdade da vontade, que era “poder não pecar”; enquanto, aqueles que recebem a graça de Deus, recebem uma mais excelente que a primeira, a de “não poder pecar”. Nas palavras de Agostinho: “a primeira liberdade era poder não morrer; a última será muito mais vantajosa, a saber, não poder morrer. A primeira possibilidade da perseverança era poder não deixar o bem; a última será a felicidade da perseverança, isto é, não poder deixar de praticar o bem” (*corrupt.* XII, 33).

Costa (2002) ao comentar sobre o poder da graça declara o seguinte:

A graça é algo sobreposto à natureza humana decaída, uma ajuda ao livre arbítrio do homem, para que possa cumprir a lei e viver justamente o retamente. É uma luz ou uma força que afeta o entendimento humano, removendo as marcas do pecado e da debilidade humana e criando no homem a disposição necessária para a sua Regeneração (Costa, 2002, p. 379-380).

Dessa forma, fica evidente que, no pensamento de Agostinho, o homem pode “cair por si mesmo, mas não é possível sempre se reerguer; nunca se pode, quando a queda é infinita, a menos que Deus, ele mesmo, nos estenda a mão e nos reerga” (Gilson, 2010, p. 311). É justamente o papel da graça no homem restaurar o amor de Deus no homem⁶⁰. Deste modo, como bem comenta Evans (1995), não é sábio menosprezar a graça de Deus, pois sem ela a natureza humana, já cega e viciada, não recebe a luz e nem se cura.

Portanto, a graça, enquanto dom de Deus, apresenta-se como o antídoto aos males provocados pelo pecado. A vontade que se tornou má, privada da verdadeira liberdade, a graça restaura, tornando-a boa, isto é, concede-lhe o poder do livre-arbítrio de fazer o movimento inverso, ou seja, mover-se para o bem. Nesse sentido se pode afirmar que a graça garante a liberdade humana (*nat. et gr.* 2,2), assim como nela se garante a redenção da humanidade e por ela o homem aborrece o pecado, evita o mal e persevera na prática das boas obras (*spr. et litt.* XXXVI, 64). Em síntese, só a graça divina é capaz de superar as consequências do pecado (*nat. et gr.* 35, 41), destarte:

Não pode ser livre no bem até que Deus o faça livre, porque Adão perdeu esta liberdade para toda sua descendência [...]. É a esta Liberdade humana de escolha que a graça deve ajudar, uma Liberdade prejudicada e restringida, e é em sua faculdade

⁶⁰ Para Agostinho, “o começo da vivência da caridade é o início da vida na justiça; o progresso na caridade leva ao progresso na justiça. A grandeza da justiça mede-se pela grandeza da caridade; a justiça perfeita é sinal de caridade perfeita.” Isso só é possível pela intervenção divina. O Espírito Santo difundindo o amor no coração do homem, e o capacita ao exercício do amor, e por fim, a viver a prática da justiça (*nat. et gr.* 70,84).

de querer o bem que a vontade humana precisa de ajuda. Não existe nenhuma dificuldade de querer o mal sem ajuda (Evans, 1995, p. 189-190).

A vontade má não precisa da ajuda divina para o mal, pois deste, a vontade é escrava⁶¹. Segundo Sproul (2001, p. 55), “a vontade caída tornou-se uma fonte de mal no lugar de uma fonte do bem”. Agostinho observa que a mente que na astúcia desce às paixões com vigor, só percebe sua fraqueza ao tentar se voltar para o bem; é possível estar diante do bem, todavia, pode o indivíduo não o querer, dado que, para querer o bem, deve o homem se valer da graça divina, pois é Deus que opera tanto o querer quanto o fazer. É certo que os homens pecam por sua própria vontade, mas não fazem o bem sem a ajuda de Deus. É próprio da vontade má amar aquilo que é de sua natureza defeituosa e se fundar no nada, isto é, no mal, ao fazer aquilo que é oposto à bondade de Deus; mas, é próprio da vontade auxiliada pela graça desejar as virtudes (*lib. arb.* III, 1, 3).

Em outras palavras, para Agostinho a liberdade do homem está em Deus e somente Deus liberta o homem da condição de pecado. Em *O livre-arbítrio*, o filósofo diz o seguinte:

Eis que consiste a nossa liberdade: estarmos submetidos a essa Verdade. É ela o nosso Deus mesmo, o qual nos liberta da morte, isto é, da condição de pecado. Pois a própria Verdade que se fez homem, conversando com os homens, disse àqueles que nela acreditavam: “Se permanecerdes na minha palavra sereis, em verdade, meus discípulos e conhecereis a verdade e a verdade vos libertará” (Jo 8,31.32) (*liv. arb.* 2,14,37).

Enquanto ser caído, o homem não tem mérito algum para merecer a graça de Deus, mas o mérito começa quando este recebe a graça, a qual lhe supre a falta da vontade. Isso porque “a liberdade basta por si mesmo para praticar o mal, mas é insuficiente para agir bem, se não é ajudada pela bondade do Onipotente” (*corrupt.* I, 31). Agostinho diz ainda que “o Senhor dos céus contemplou a terra, a fim de ouvir os gemidos dos cativos em grilhões e dar a liberdade aos filhos dos condenados à morte” (*com. sl.* II, 2). Dessa maneira, para Agostinho “o não querer teve origem na liberdade, a qual era tão livre a ponto de poder querer o bem ou o mal”, mas agora o querer e o fazer provém da graça de Deus.

Sobre o assunto Aquino emite o seguinte juízo:

⁶¹ O homem peca voluntariamente, seja por persuasão ou ignorância e, às vezes, por necessidade. Diz Agostinho: “são duas as fontes do pecado: uma, o pensamento espontâneo; outra, a persuasão de outrem” (*liv. arb.* III,10,29). Quanto aos pecados⁶¹ Agostinho considera a ignorância como as ações negativas que acontecem sem o intuito de praticar o mal e, mesmo assim, mesmo por ignorância são condenadas, possuem a obrigação de reparo (*lib. arb.* III, 18,51). Contudo, o hiponense assevera também que “existem ações condenáveis, ainda que praticadas por necessidade. Isso quando pretende agir bem e não o consegue”. Mas tudo isso afirma Agostinho: “pertence aos homens, enquanto suas ações são derivadas da primitiva condenação à morte” (*liv. arb.* III, 18,51).

Deste modo, embora por si mesmo o livre-arbítrio não possa ser confirmado no bem, ele pode receber auxílio divino, a saber, a graça, pela qual o livre-arbítrio pode ser confirmado no bem, senão não poderíamos crer na santidade de homens que, como nós, com as mesmas fraquezas nas escolhas, fossem confirmados no bem (Aquino, 2015, p. 30).

Com isso, Aquino endossa o posicionamento de Agostinho, deixando nítida a ideia de que a graça não é a vilã da liberdade, mas sua salvadora, pois a vontade humana, ajudada por Deus é curada, podendo ser confirmada no bem, isto é, praticar a justiça. Em *O Espírito e a letra*, Agostinho afirma que é em um ato de livre bondade que o Espírito divino infunde na alma do homem a complacência e o amor do Bem incomunicável, que é Deus (*esp. let.* III, 5). Desse modo, para Agostinho a graça é a solução para o problema do homem, a saber, o pecado, pois “a liberdade não é anulada pela graça, mas consolidada, já que a graça cura a vontade, pela qual se ama livremente a justiça” (*spr. et litt.* XXX, 52).

3 PAREYSON E O PROBLEMA DO MAL

No cenário da filosofia contemporânea, Luigi Pareyson⁶² foi um proeminente filósofo que marcou a filosofia italiana e europeia da segunda metade do século XX; e desenvolveu uma *filosofia da liberdade*, configurada como uma interpretação da experiência religiosa, a partir de uma ação filosófica rigorosa para um novo entendimento do mito religioso (judaico-cristão).

Para Luigi Pareyson, a filosofia não tem conseguido enfrentar e analisar corretamente o problema do mal e, por essa razão, ele propõe uma possibilidade investigativa do problema a partir de uma hermenêutica da consciência religiosa, isto é, uma interpretação do mito judaico-cristão, da religião cristã, ou seja, do Cristianismo. Nessa relação entre filosofia e religião, Pareyson cogita encontrar respostas aos dilemas da humanidade, dentre os quais está a experiência do *mal e do sofrimento*, que se inserem no coração da existência humana. No presente capítulo, objetivamos investigar o problema do mal no pensamento de Luigi Pareyson, questão que compreende o núcleo de sua obra póstuma, a saber, *Ontologia da Liberdade: o mal e o sofrimento* (1995)⁶³, a partir da qual analisaremos a compreensão do autor sobre a questão.

Na introdução à quarta edição de *Esistenza e persona* (1985), Pareyson distingue três fases de seu pensamento filosófico, as quais podem ser caracterizadas como: I. Existencialismo personalista ou personalismo ontológico, ideias presentes em suas primeiras obras: *La filosofia dell'esistenza e Carlo Jaspers* (1940), *Studi sull'esistenzialismo* (1943) e, principalmente, *Esistenza e persona* (1950). Esse período foi dominado pelo interesse de

⁶² Luigi Pareyson nasceu em Piasco, no Vale D'Osta no dia 04 de fevereiro de 1918, e faleceu em 8 de setembro de 1991, deixando um significativo legado de uma vida inteira dedicada ao exercício filosófico. Na segunda metade do século XX, a filosofia italiana e europeia foi profundamente marcada pelo pensamento de Pareyson, que atualmente é considerado por muitos o mais importante filósofo italiano daquele período. Pareyson doutorou-se em filosofia em Turim, no ano de 1939, defendendo sua tese sobre Karl Jaspers; e, como professor, lecionou história da filosofia em Pavia, e, a partir de 1952, na Universidade de Turim, onde primeiramente lecionou *estética* e, a seguir, filosofia teórica. O filósofo teve sua formação fortemente influenciada pela filosofia existencialista do seu tempo, seguindo seus escritos nessa esteira de pensamento. Dentre suas principais obras estão: *A filosofia da existência e Karl Jaspers* (1940); *Estudos sobre o existencialismo* (1943); *Existência e Pessoa* (1950); *Verdade e Interpretação* (1971); *Estética: Teoria da formatividade* (1954); *Schelling: Apresentação e ontologia* (1975), e as póstumas: *Dostoiévski: filosofia, romance e experiência religiosa* (1993); e *Ontologia da Liberdade: o mal e o sofrimento*, de 1995.

⁶³ “*Ontologia da Liberdade: o mal e o sofrimento*” (1995), constitui-se de um conjunto de escritos inéditos e outros que Pareyson já havia apresentados parcialmente em cursos. Foram organizados por Gianni Vattimo e Giuseppe Riconda, ex-alunos de Pareyson. A obra é composta das últimas reflexões pareysonianas, fruto de seu amadurecimento filosófico. Pareyson, nos últimos anos de sua vida, desenvolveu uma profunda investigação sobre o tema da liberdade, sobre a qual produziu vários textos, porém, deixou apenas esboçada sua pretendida obra, pois faleceu antes de concluí-la. Riconda e Vattimo dizem que Pareyson pretendia realizar a compilação de dois livros: “*Ontologia da Liberdade*”, com subtítulo: “*o mal e o sofrimento*”; e “*A Liberdade e o Nada*”. O volume, publicado em 1995, contém ambos os textos (Pareyson, 2017).

Pareyson pelo existencialismo, que, em sua visão, foi considerado carente de personalismo, motivando-o a pensar um novo conceito de pessoa, que culminou no volume *Esistenza e persona*, de 1950, em que estabelecerá sua compreensão do “personalismo ontológico”; II. Ontologia do inesgotável ou filosofia interpretativa da verdade inesgotável, teoria já anunciada em *Teoria da Formatividade* (1954), tendo seu ápice em *Verdade e Interpretação*, de 1971; III. Ontologia da liberdade, caracterizada por uma hermenêutica existencial da experiência religiosa cristã, em que concebe Deus como liberdade original, fonte de toda realidade, e o sacrifício de Cristo como solução divina para realidade do mal.

Francesco Tomatis (2003) ressalta que, em cada fase de seu pensamento, Pareyson se aprofundaria no problema da existência, como mencionado nas “Palestras de Nápoles”, de 1988 – publicado em *Ontologia da liberdade*, (1995) –, entendendo-a agora como a coincidência paradoxal da autorrelação e da heterorrelação ou a indivisibilidade da liberdade humana e da liberdade divina, concepção já presente em *Esistenza e persona* (1950).

Em vários cursos e ensaios, posteriormente coletados no volume *Dostoievski*, de 1993⁶⁴, e sobretudo no seu último curso universitário em Nápoles – na sede do Instituto, no Palazzo Serra di Cassano: *No caminho para a liberdade*⁶⁵, cursos realizados em 1988, composto de quatro aulas: “Liberdade e situação”, “Liberdade e transcendência”, “Liberdade e negação” e “Liberdade e dialética”, e sua aula de despedida na universidade de Turim, em 27 de outubro de 1988, com o título: “Filosofia da liberdade”; culminando todas essas experiências em *Ontologia da Liberdade* (1995).

O terceiro período do pensamento de Pareyson pode, portanto, ser caracterizado pela Ontologia da liberdade, representando o conjunto do seu pensamento. Acrescenta-se a isso que a *Ontologia da liberdade* é circundada e reflexivamente enriquecida por uma hermenêutica filosófica da experiência religiosa cristã como meio de suprir uma deficiência da filosofia frente a problemas como o “do mal, da liberdade, da divindade e do sofrimento, do destino do universo, o destino do mundo e o sentido último das coisas” (Pareyson, 2017, p. 40).

Ao longo de sua trajetória filosófica, que abrange mais de 50 anos, Luigi Pareyson elaborou um complexo diálogo entre a filosofia e a experiência religiosa, empreendimento

⁶⁴ Obra publicada no Brasil, em português, no ano de 2012, sob o título: *Dostoiévski: Filosofia, Romance e Experiência religiosa*, pela Editora da Universidade de São Paulo. Traduzida por Maria Helena Nery Garcez e Sylvania Mendes Carneiro.

⁶⁵ As referidas aulas estão compreendidas na primeira parte de *Ontologie de la liberté: la souffrance et le mal*, de 1995. Publicado no Brasil, com o título: *Ontologia da liberdade: o mal e o sofrimento*, por Edições Loyola, na cidade de São Paulo, no ano de 2017. A obra foi traduzida para o português por Vinícius Honesko.

que encontrará seu ponto culminante em *Ontologia da liberdade*, a última etapa de seu pensamento, quando a filosofia é entendida como hermenêutica do mito religioso cristão. Ou seja, a hermenêutica do mito compreendida como reflexão da experiência religiosa, que será um empreendimento em resposta à experiência do mal e do sofrimento presente na existência humana.

Em *Verdade e Interpretação* (1971), Pareyson argumenta que o erro e o mal dependem da trágica natureza humana, a qual apresenta-se como ambígua, capaz de esconder o bem sob as aparências do mal, de ocultar o mal com as afeições de bem, mas também de misturar bem e mal. Em sua obra *Dostoiévski: filosofia, romance e experiência religiosa* (1993), Pareyson, afirma que o “homem é mau e malvado, cruel, seu mundo não é harmonia e racionalidade, do contrário, contém, a triste presença do demoníaco” (Pareyson, 2012, p. 44), dado que sua conduta não está regulada por critérios que, uma vez julgados, garantam resultados positivos para ele, conseguindo, com isso, uma justa aprovação. Pelo contrário, encontra-se governado pelo arbítrio, que, às vezes, pode chegar a uma franca e voluntária vontade de exercer o mal.

Em oposição à ideia schilleriana, da “alma bela”, responsável pelo otimismo do homem naturalmente bom, pleno de inclinações generosas e benévolas, pronto à realização dos ideais “nobres e sublimes”, Pareyson apoiado em Dostoiévski, avalia o homem como mau, cruel, invejoso, perverso e irracional (Pareyson, 2012); e pontua que “o homem não tem uma ideia exata dos graves e perniciosos efeitos provocados por sua queda; nem pode tê-la, pois minimizar o pecado faz parte da própria queda” (Pareyson, 2017, p. 176).

Nesse sentido, a queda do homem foi um verdadeiro cataclisma, uma autêntica catástrofe cujas desastrosas consequências não dizem respeito apenas ao homem, mas a toda realidade, incluindo o próprio Deus. Considerando que se trata de uma realidade tão abrangente que atingiu não apenas a humanidade, mas a própria divindade, Deus e o homem estão envolvidos numa história de mal e dor, de pecado e expiação, de perdição e salvação, na qual se revela o sentido último do sofrimento, que, pelo seu sentido redentor, não só une todos os homens, numa solidariedade universal na culpa e na dor (*copula mundi*), mas também une humanidade e Deus, a quem Pareyson chama de Deus da *cenosis*⁶⁶. Ou seja, o Deus que se esvazia de si, que se humilha ao se encarnar, e sendo homem sofre e morre pelos homens para redenção de seus pecados.

⁶⁶ Do grego KENESIS (latim *cenosis*). Literalmente, significa esvaziamento, humilhação. Na teologia, é o ato do Verbo Divino de assumir uma natureza humana, sem perder a natureza divina. Uma referência ao texto bíblico, de autoria paulina: *Filipenses 2.7*.

O Deus que se nega é a liberdade que se confirma, pois, a liberdade só pode “ser positiva apenas se experimentou e superou a negação afirmando-se como vitória sobre o nada e sobre o mal” (Pareyson, 2017, p. 395). Dessa maneira, Deus é o Deus da *cenosis*, mas também da exaltação de si, pois é liberdade que se caracteriza por uma ambiguidade, isto é, positividade e negatividade; e o ato de se negar não deixa de ser um ato de autoafirmação daquilo que é, liberdade⁶⁷. E “sua afirmação de si traz seu mérito pelo contraste com a possibilidade de sua negação” (Pareyson, 2017, p.405).

Nesse mesmo viés, em *Esistenza e persona* (1950), Pareyson já anunciava o conceito de “Ontologia da Liberdade”, quando discorre sobre o conceito de “pessoa”. Tal conceito relaciona a ideia de “pessoa” e “liberdade”, afirmando que outro conceito, o de “personalismo ontológico”, desenvolvido na referida obra, estava ligado ao de “ontologia da liberdade”. Mesmo que o “personalismo ontológico” esteja relacionado com o conceito de “ontologia do inesgotável” presente em *Verdade e interpretação* (1971), é em “ontologia da Liberdade” que as questões fundamentais são aprofundadas, assevera Pareyson na introdução da segunda edição de *Esistenza e persona*, de 1974.

No pensamento pareysoniano, o “personalismo ontológico” é o caminho para a “ontologia da liberdade”, e em *Esistenza e persona* já estava presente a teoria do homem como uma liberdade dada ou iniciativa iniciada, ou seja, sua iniciativa é seu próprio começar, é um consentir do próprio homem a ser. Deste modo, o homem, enquanto iniciativa, é liberdade, e a liberdade é ser, ou seja, a única realidade de onde toda existência resulta. Pareyson resume a ideia supracitada afirmando que somente a liberdade precede a liberdade e somente a liberdade segue a liberdade e, ainda, que unicamente a liberdade tolera a liberdade, ou seja, a liberdade é suficiente em si e para si; a liberdade, nessa perspectiva, é o próprio coração da realidade e sua insondável profundidade

[...] solo la libertà precede la libertà e solo la libertà segue la libertà, che anzi sia come antecedente sia come susseguente la libertà non tollera che la libertà e non implica che la libertà; che la libertà, in questa sua continuità senza soluzione, è il cuore stesso del reale e la sua insondabile profondità (Pareyson, 2002, p. 22).

A liberdade sendo ela mesma aquilo que unicamente a precede, é aquilo que Pareyson em *Ontologia da Liberdade: o mal e o sofrimento* (1995), chama de “Liberdade originária”, o fundamento que se nega enquanto fundamento. O que estaria no cerne da existência e dos

⁶⁷ Segundo Pareyson (2017), “há um nexos entre Deus e liberdade, e um termo não existe sem o outro, nem Deus sem liberdade, nem liberdade sem Deus”, pois Deus é a própria liberdade⁶⁷.

feitos humanos, das realidades que os cercam, e as realidades por eles construídas, segundo Pareyson, é a própria liberdade. Aqui, o intelectual apresenta aquilo que ele chama de *um novo princípio*: “o da continuidade e indivisibilidade, abissalidade da liberdade, compreendida como o coração da realidade” (Pareyson, 2017, p. 36). A liberdade, assim, é a dadivosa capacidade de iniciar, e, ao mesmo tempo, uma possibilidade mesquinha de contração, é o poder positivo, seja de criação quanto de destruição, na liberdade está o bem, mas também o mal como possibilidade (Pareyson, 2002, p. 24).

Para Pareyson, a realidade é nascida da liberdade como vitória sobre o nada e a liberdade está na base da realidade enquanto posicionada acima de tudo, e na base de si mesma, ou seja, a liberdade é a fonte de si mesma e, ao mesmo tempo, a fonte de toda a realidade (Pareyson, 2002). A liberdade também é entendida como generosidade e munificência, em que a possibilidade de afirmação está sempre ligada à possibilidade de negação: incerteza e nebulosidade; tanto possibilidade positiva quanto possibilidade negativa, inseparavelmente, pois a liberdade não é a realização do bem sem ser, ao mesmo tempo, a possibilidade do mal e a “sede do triunfo do mal” (Pareyson, 2002, p. 27). Assim, o mal está relacionado com a liberdade na medida em que a liberdade é a origem e o meio pelo qual o mal se propaga, e a liberdade se apresenta como vitória sobre o nada e sobre o mal.

Em “*Ontologia da Liberdade: o mal e o sofrimento*” (1995), Pareyson aprofunda seu conceito de “*ontologia da liberdade*”, o qual se encontra no cerne de sua filosofia, tornando-se fundamental para entender sua concepção sobre o mal e o sofrimento humano e divino. Para ele, a realidade do mal está relacionada à questão da liberdade humana e da liberdade divina. Sobre isso, envolve as duas realidades, a humana e a divina, visto que, segundo o autor, a queda humana não se trata unicamente de uma tragédia humana, mas uma tragédia cosmoteândrica que envolve a todos, pecadores e “inocentes”⁶⁸, o homem e o mundo, a humanidade e a divindade, ou seja, o mal e o sofrimento que alcançam o próprio Deus.

Para o filósofo, Deus e homem estão envolvidos com a realidade do mal desde sua origem até seu fim escatológico. Desse modo, faz-se necessário investigar o conceito do mal, buscar saber o que é aquilo que, segundo Pareyson, consegue atingir o próprio Deus, bem como apontar a origem e o agente responsável pela existência do mal – e se há solução para tal problema. Para esse fim, recorreremos à algumas das obras de Pareyson: *Esistenza e persona* (1950), *Verdade e interpretação* (1971), *Dostoiévski: filosofia, romance e experiência*

⁶⁸ O autor se refere às criancinhas e pessoas com deficiências que nada fizeram para serem submetidas ao sofrimento, o sofrimento universal, visto que os seres humanos estão unidos por uma queda originária, mas, também, por uma solidariedade em um sofrimento universal que se configura em expiação da culpa.

religiosa (1993), mas analisaremos principalmente *Ontologia da liberdade: o mal e o sofrimento* (1995), pois é a obra onde o autor discute a questão da liberdade e do mal com maior profundidade.

3.1 O Conceito de Liberdade: liberdade como auto-originação de si e fundamento da realidade

A ideia da originalidade da escolha é o princípio fundamental da ontologia da liberdade. Segundo Pareyson, tal ideia foi inaugurada na filosofia da liberdade de Schelling – sobretudo em sua obra de 1809: *Investigações Filosóficas sobre a Essência da Liberdade Humana* –, porém, não completada. Até então, a liberdade estava constrangida pelo freio racionalista de dever conciliar liberdade e necessidade, bem como pelo armamento teosófico da natureza em Deus (como fundamento). Nesse âmbito, a experiência do niilismo e do existencialismo, segundo Pareyson (2017), foram os dois fatores determinantes para as mudanças significativas de tais compreensões, ou seja, foram os responsáveis por livrar a liberdade das concepções conceituais racionalistas.

Pareyson compreende que o problema da liberdade é o problema central da filosofia moderna, no entanto, esta não deu conta de apresentar um conceito completo de si mesma. Mesmo que tenha sido pela filosofia moderna que verdadeiramente o problema da liberdade fora confrontado, por permanecer associado à noção de necessidade que alcançou os dias atuais, não conseguiu avanços significativos, pois o conceito moderno limitou-se ao que Pareyson chama de “vilão necessitaria”, “mecanicismo” e “racionalismo”. Seja pela origem mecanicista, mas, sobretudo, pelo racionalismo, que o conceito de liberdade, mesmo derivado do neoplatonismo presente no despertar da filosofia moderna com a filosofia de Marsílio Ficino⁶⁹ – principalmente com Nicolau de Cusa –, os autores não se separaram do conceito central do neoplatonismo, a saber, Deus como Liberdade, mas unicamente de seu aspecto monista. Espinosa e Hegel, segundo Pareyson (2017), são os responsáveis pelo desenvolvimento do aspecto monista do neoplatonismo; e, ainda que tais pensadores tenham elaborado conceitos de liberdade que ocupam o centro de suas filosofias, não conseguiram desvencilhar a liberdade do conceito de necessidade.

⁶⁹ Marsílio Ficino (1433-1499), filósofo italiano, natural de Florença, foi um dos principais propagadores das ideias de Platão, Plotino e Pitágoras no século XV. Traduziu para o Latim obras de Platão, Plotino e outros neoplatônicos; sua obra filosófica mais substancial foi *Theologia platinica ou De immortalidade animarum* (1491). Trata-se de um tratado sobre a imortalidade da alma, no qual o autor procura conciliar o platonismo e o cristianismo.

Hegel foi um pensador posicionado no ápice da filosofia ocidental, e a sua filosofia que pretendia ser a filosofia mundial-ocidental, na qual toda filosofia ocidental se recolheu, diz Pareyson, atingiu sua crise, chegando a sua dissolução. Na conclusão da filosofia universal, representada por Hegel, surge uma abertura para novos postulados, ou seja, condições favoráveis para uma *filosofia da liberdade*, a qual foi colocada pelos principais responsáveis pela corrosão do hegelianismo, a exemplo de Søren Kierkegaard e Ludwig Feuerbach. Assim, o existencialismo, com raiz na filosofia de Kierkegaard, deriva da retomada de “um conceito radical de liberdade”, tornando, portanto, o problema da liberdade como central no existencialismo, corrente filosófica em que Pareyson foi formado:

[...] o tema existencialista mais fundamental e genuíno, ou, caso queira, a herança do existencialismo à meditação hodierna: a inseparabilidade de ser e liberdade. O Existencialismo é, com efeito, substancialmente uma ‘ontologia da liberdade’, nesse sentido, coloca-se como uma robusta e ainda não esgotada originalidade no sulco da filosofia moderna, cuja é a ser, creio, a “filosofia da liberdade (Pareyson, 2017, p.14).

O existencialismo passou a ser o herdeiro do problema da modernidade, responsável por desenvolver uma filosofia da liberdade⁷⁰, a fim de responder à questão da inseparabilidade entre ser e liberdade. Como afirmou Piero Martinetti na introdução de *Lá libertá* (1928): “o problema da liberdade humana não é um problema psicológico” (Martinetti, 1928, p. 5). Tampouco, o conceito de liberdade pareysoniano deve ser concebido meramente do ponto de vista de uma liberdade exclusivamente moral. Isso porque, por sua profundidade e crítica ao conceito tradicional de liberdade, afirma que Karl Jaspers, Fichte e Schelling foram alguns dos principais autores que o influenciaram em seu modo de pensar o conceito de liberdade. Ele diz que “o conceito jaspersiano e existencialista da liberdade muito mais profundo [...]; de Fichte, de outro lado, aprendi a conhecer um conceito de liberdade muito mais originário e profundo do que aquele moral” (Pareyson, 2017, p. 29).

Mediante tais autores, Pareyson chega à compreensão de que o nível da moralidade está em um plano inferior em relação ao que se poderia questionar a respeito do conceito de liberdade, algo que, segundo ele, testemunha ter encontrado em Schelling. É principalmente a partir do alemão, o qual participou da construção da filosofia hegeliana, que poderia colaborar

⁷⁰ Razão pela qual o autor afirma: “é natural que eu formado no existencialismo, considere como central o problema da liberdade” (Pareyson, 2017, p. 28).

para dissolvê-la, visto que tentou em seus trabalhos fazer uma filosofia da liberdade⁷¹. Portanto, tais autores serviram de base para o desenvolvimento de uma Filosofia da liberdade proposta por Pareyson; como ele mesmo testifica em *Liberdade e situação*⁷² a respeito de suas meditações: “serão um contato não apenas comigo, que sou pouca coisa, mas sobretudo com estes autores, sob a insígnia de uma filosofia da liberdade: Plotino, Pascal, Fichte, Kierkegaard, Schelling, o existencialismo” (Pareyson, 2017, p. 29).

Quanto ao problema da liberdade, pergunta-se: o que é isso? qual a sua origem? afinal, o homem é realmente livre? Segundo Pareyson, o conceito de liberdade é fundamental para compreendermos não apenas as responsabilidades humanas, mas também a totalidade da realidade, pois sua existência depende da liberdade, inclusive o mal. A liberdade está no agora, no antes e no depois do início da realidade, isto é, a liberdade é início, continuidade e fim, positividade e negação; e não é negação sem ser simultaneamente afirmação de si. Ela, ou é absoluta, ou não é liberdade. Quanto início de si por meio de si, somente a liberdade antecede a liberdade, ou seja, é autoexistente em si, e antes de toda ação ela já está lá; essa compreensão estava já defendida por Schelling em *A essência da liberdade humana: investigação filosófica sobre a essência da liberdade humana e das questões conexas* (1809), quando afirma o seguinte:

[...] não há antes e depois, não há um sair do Absoluto para fora de si mesmo ou passagem ao agir; ele mesmo é esse agir eterno, pois faz parte de sua ideia que ele também é imediatamente por seu conceito, sua essência é para ele também forma, e a forma é essência (Schelling, 1991, p. 50).

Semelhantemente a isso pensou Johann Gottlieb Fichte (1762 – 1814), quem considera que a liberdade é o “santuário divino” onde se encontra e de onde procede o ser, o divino. Já Pareyson vai além, pois compreende a liberdade não apenas como santuário, mas como o próprio ser e razão de si mesmo. Nesse sentido, liberdade é puro início, ou seja, o início de tudo. Significa que, para que o ser se dê, deve haver um princípio, a saber, a liberdade que escolhe a própria afirmação. Em termos hegelianos, é aquilo que é livre porque a identidade, em si, é para si existente, a própria liberdade como ser posto, e esse ser posto, como se relacionando consigo, é justamente aquela identidade: a liberdade (Hegel, 2016).

⁷¹ Dentre as obras do ex-colega de Hegel, temos: *A essência da liberdade humana: : investigação filosófica sobre a essência da liberdade humana e das questões conexas* (1809), e *As Épocas do mundo* (1811-1815), em que investigou o rompimento inicial com o Absoluto.

⁷² A 1ª das quatro aulas de Nápoles, em 1988.

Nesse sentido, a liberdade é a escolha da própria liberdade. Portanto, o ser não é senão liberdade, liberdade afirmada, positividade, escolha que se decide por si, vencendo sua oposição que a poderia limitar. Na perspectiva pareysoniana, a liberdade é um abismo em si mesma, por sua profundidade infinita, para a qual somente a liberdade pode preceder a liberdade e para qual a liberdade não pressupõe nem implica nada além de liberdade, pois esta é Deus (Pareyson, 2002). Portanto, Deus é auto-originação, não a liberdade que procede da presença de Deus, mas a própria liberdade.

Na introdução à segunda edição de *Esistenza e persona* (1976), Pareyson já enunciava que somente a liberdade antecede a liberdade e somente a liberdade segue a liberdade, e que, nessa continuidade ininterrupta, ela é o próprio coração da realidade e sua insondável profundidade, princípio desenvolvido com mais profundidade em *Ontologia da liberdade*. Ou seja, diferentemente da tradição metafísica ôntica, Pareyson propõe uma “ontologia crítica”, pois não considera o “*ser*” como fundamento, ainda que esteja no ato humano. Sendo assim, em lugar do ser, situa a liberdade: “o ser não é o fundamento, e por que isso? Porque, [...] é liberdade” (Pareyson, 2017, p. 30). Por outro lado, a “liberdade não é tal sem o ser” (Pareyson, 2017, p.36). A liberdade é estimulada pelo ser, quando ele se entrega a ela, podendo se exercitar apenas perante o ser, seja confirmando-se ao abandoná-la, ou negando-se ao renegá-la. Porém, a liberdade só pode se negar afirmando-a. Nesse viés, Pareyson apresenta dois aspectos fundamentais: “a fidelidade ao ser” e “o compromisso com a liberdade” (Pareyson, 2017, p. 38), e nisso se concretiza o princípio da inseparabilidade de ser e liberdade.

Ser e liberdade se identificam, dado que o ser é a liberdade e a liberdade mesma é o ser, as duas coisas são uma só: “o ser é liberdade enquanto é livre apelo à escolha”; é livre apelo à escolha, no sentido de que, na escolha em questão, está conjuntamente a liberdade e o próprio ser. Assim, é possível afirmar que a liberdade não é tal sem o ser e o ser não é tal sem a liberdade, ou seja, trata-se de aprofundar “o princípio da inseparabilidade de ser e liberdade no princípio da convertibilidade e identidade dos dois” (Pareyson, 2017, p. 39), portanto, sustentar que o próprio ser é liberdade não significa abandonar o ser à liberdade. É justamente a partir dessa compressão que Pareyson estabelecerá um novo princípio, já mencionando: o princípio de que “só a liberdade procede e pode preceder a liberdade”. Tendo em vista que, o “próprio ser é liberdade”, a liberdade é o antes e o depois, “só a liberdade segue a liberdade”. De tal modo, “apenas a liberdade encampa e domina a cena do universo”, ou seja, “todo

acontecimento e realidade é um só ato de liberdade”, tudo se resume nisso: “liberdade pura”. Assim, na compreensão pareysoniana:

A liberdade nessa continuidade sem solução é o coração do real, sua insondável profundidade. Por certo, a liberdade é vista aqui em sua absalidade, já por si só, por sua ilimitação, é um abismo, mas com base nesse novo princípio é um abismo duplo, não sem limite, mas também sem fundamento. Porque se vê como ser, compreendido como liberdade, não é um ser metafísico como causa, substância, princípio, fundamento, etc., por a liberdade ser um não fundamento, isto é, a liberdade é um fundamento que se tolhe como um fundamento (Pareyson, 2017, p. 39).

Isso porque o ser, compreendido como liberdade, não é um ser metafísico, causa, substância, princípio, fundamento, como na tradição metafísica, pois a liberdade é um não fundamento. Ainda que um fundamento servindo a um fundamento, a liberdade é um fundamento que consiste em não querer ser o que é, isto é, fundamento. Pois, como afirma o filósofo, a “liberdade é um abismo, é uma profundidade sem fim”, onde se encontra toda realidade divina e humana (Pareyson, 2017, p. 39). A realidade, então, “é de todo gratuita e infundada: inteiramente sustentada pela liberdade, que não é um fundamento, mas um abismo” (Pareyson, 2017, p. 401).

A liberdade, por natureza própria, é ilimitada, ela não reverencia nada, exceto aquilo que aceitou voluntariamente, ou seja, a contestação, a primeira forma de seu exercício, a possibilidade de consentimento ou recusa original que a constitui, a possibilidade de afirmação e negação, visto que uma possibilidade não existe sem a outra; assim, também é uma opção entre a afirmação de si e a negação de si mesma. Dessa forma, constata-se que a negação de si é, simultaneamente, afirmação de si mesma, de modo que todo ato da liberdade é um ato equivocado e ambíguo (Pareyson, 2002, p. 23). Sobre isso, como diria Heidegger em *A essência da liberdade humana: introdução a filosofia*: “a liberdade positiva obscura e plurissignificativa” (Heidegger, 2012, p. 36).

A natureza abismal da liberdade, na perspectiva pareysoniana, é confirmada pelo fato de que, quando se fala em liberdade, qualquer discurso sobre o fundamento é impossível. Ou seja, trata-se de um abismo e intransponível, logo, a possibilidade de um fundamento desaparece. Dessa maneira, a realidade não pressupõe nada além da liberdade, uma vez que está suspensa sobre o abismo da liberdade, pois o ser necessário não existe e o imenso vazio deixado por sua inexistência é preenchido pelo abismo da liberdade (Pareyson, 2002, p. 24).

Em sua aula de despedida na Universidade de Turim, em 27 de outubro de 1988, em resposta à questão: “o que se encontra no abismo da liberdade que a filosofia é chamada a explorar?”, escreve Pareyson:

Não apenas uma a ambiguidade da realidade, objeto de êxtase, seja de horror, mas também a duplicidade da liberdade, sempre simultaneamente positiva e negativa, desejosa de afirmar-se e confirmar-se e capaz de negar-se e perder-se; a negação, em todos os seus aspectos, do simples não ser de um limite inicial à negatividade absoluta do mal, do nada operoso e ativo ao tormento do sofrimento; o que vultu ambíguo da divindade, que é, ao mesmo tempo, o Deus da ira e da graça, o Deus da cólera e da cruz. Em suma, encontra-se a dramática situação do homem, perdido na ambiguidade [...] (Pareyson, p. 401-402).

Dessa forma, a ambiguidade da realidade se assemelha à ambiguidade da divindade, a fonte da realidade. Deve-se a essa ambiguidade o fato de a existência ser menos o reino da morte do que o reino da vida. Pareyson apropria-se do conceito neoplatônico de que Deus é liberdade, compreendendo a totalidade da realidade, como fundamento de tudo, inclusive de si mesmo, ainda que pensável, sempre inesgotável e inexorável, inominável⁷³. Pareyson entende que a pura filosofia é insuficiente para tratar sobre o assunto, fazendo-se necessário, portanto, recorrer à experiência religiosa para enfrentar a questão da liberdade. Busca-se a experiência religiosa não para extrair conteúdo, mas sentidos, significados, pois, segundo Pareyson, é o único meio possível para se discorrer sobre o mal, o problema da liberdade, a divindade, o destino do universo, o destino do mundo, sofrimento e o sentido último das coisas. Íris Fátima da Silva Uribe (2021), comentando sobre o assunto pontua o seguinte:

Pareyson chama atenção para os riscos de uma filosofia que sem referência à religião – não faça uma reflexão na sua história acerca das questões existenciais da liberdade (entendida apenas no sentido ético) e do mal (concebido só como privação), as quais na sua factualidade não podem ser deduzidas por uma razão demonstrativa, mas podem ser narradas só dentro do mito, entendido como “o revelar-se da verdade no nível originário da consciência” (dentro do qual religião, arte e filosofia ainda são indistintos) e também nos “relatos mais especificamente religiosos”. Ao pensar a filosofia como hermenêutica do mito religioso e de seus símbolos, interpretados também em referência ao paradoxo e à analogia, Pareyson reforça que a filosofia da liberdade não pode não se configurar como interpretação da experiência religiosa. Esse problema não pode ser resolvido com a recorrência a uma fórmula interpretativa simplificadora que se volte unicamente para a continuidade ou para a ruptura. Ao contrário, é preciso estar atento à reivindicação da universalidade do evento interpretativo acompanhado da instituição de um

⁷³ O conceito de Pareyson de liberdade está fundado na filosofia de Plotino, o qual desenvolveu uma filosofia do indizível (o Uno), aquilo que não obedece a regras e leis de outros, carecendo de seguir um padrão específico e formativo; que segundo Plotino não surge de nenhum outro movimento a não ser do seu próprio, e está no surgimento de todas as coisas (*En. VI, 1-5*). A liberdade pareysoniana, tal como o Uno platônico, é aquilo que sumamente é, isto é, igual a si mesmo, e é cada existente presente no interior da totalidade: “tudo que está sendo, está sendo por causa do uno” (*En. VI, 1,5*).

preciso nexos de copertencimento recíproco entre a hermenêutica e a ontologia (Uribe, 2021 p, 62, 63).

Esse modo de proceder, Pareyson em *Ontologia da liberdade*, chama de reflexão filosófica da hermenêutica do mito, a qual é “compreendida como reflexão sobre a experiência religiosa” (Pareyson, 2017, p. 40). O mito é compreendido como uma “experiência existencial da realidade”, “verdade enquanto existencialmente interpretada e possuída”, e tal “hermenêutica tem como tarefa esclarecer o sentido e universalizar o mito”. Esta é possuidora da verdade profunda e confirma seu caráter revelador, tendo em vista se tratar de uma tarefa da filosofia (Pareyson, 2017, p. 41). Sendo assim, “a posse religiosa da verdade é de tal natureza que não só não extingue nem exclui, não só não permite e consente, mas antes implica e suscita a investigação filosófica da verdade”, assegura Pareyson (2005, p. 228).

Para o autor, o mito é o recurso pelo qual a filosofia pode superar a sua própria falência diante dos problemas mais profundos da realidade humana. Negar, portanto, a religião é abdicar da possibilidade de avançar, é desistir da busca pela verdade, pois na experiência religiosa se revela aquilo que o pensamento científico, racionalista não consegue alcançar. Não significa que o recorrer ao mito seja uma renúncia à filosofia, pois é justamente no e sobre o mito que a reflexão filosofia deve intervir (Pareyson, 2017). Ou seja, trata-se de um tipo de filosofia que não se fundamenta na razão demonstrativa, mas no pensamento hermenêutico caracterizado pela reflexão sobre e na experiência, tendo como objetivo não o ser, mas a relação do homem com o ser. O pensamento hermenêutico não discursa diretamente da verdade, não fala do absoluto, mas da consciência humana do absoluto; não depondo seu caráter racional, mantém sempre a referência à experiência, que visa interpretar e universalizar. Destarte, o mito mostra-se no pensamento de Pareyson, indispensável à filosofia.

3.2 Deus como Liberdade originária: uma hermenêutica da experiência religiosa

Pareyson compreende que a pura filosofia, historicamente, mostrou-se, em seus esforços, insuficiente, para tratar sobre o problema da liberdade, bem como do problema do mal, portanto, sugere uma hermenêutica do mito, especificamente, uma interpretação da experiência religiosa do Cristianismo. Isso porque, segundo o filósofo, o mito possui um caráter revelador. Frente à insuficiência da pura filosofia de penetrar profundamente nas

realidades de interesses do pensamento humano, faz-se necessário lançar mão do recurso da experiência religiosa e fazer uma interpretação, que, segundo Pareyson, é uma reflexão filosófica da experiência religiosa, pois somente através de uma reflexão filosófica, entendida como hermenêutica do mito, é possível tratar sobre realidades e problemas tão complexos e instigantes ao pensamento humano.

Pareyson justifica este ato afirmando que a experiência religiosa, em conjunto com a arte, com o pensamento originário, faz parte do início de interpretação da realidade, de interpretação da verdade que o homem é (Pareyson, 2017, 40). Assim, a hermenêutica do mito busca na experiência religiosa significados, a fim de incrementar o próprio patrimônio filosófico, isto é, visa esclarecer e universalizar aquilo que há na experiência religiosa que somente a filosofia consegue tornar interessante a todos os homens: crentes e não crentes; visto que, é de interesse de todos os homens os problemas que a experiência religiosa sirva como meio de compreensão: “o mal, a liberdade, a divindade, o sofrimento, o destino do universo, o destino do mundo, o sentido último das coisas” (Pareyson, 2017, p. 40).

Paul Ricouer em sua obra *O mal: um desafio à filosofia e à teologia* (1988), ao tratar sobre a questão da insuficiência da filosofia frente aos problemas mencionados, considera que o problema reside em uma maneira de pensar submissa à exigência de coerência lógica, ou seja, ao pensamento sistemático, da preservação do princípio da não-contradição e da totalidade sistemática. Porém, como observa Pareyson (2017), é justamente nesse modo de pensar que perseveram os ensaios de teodiceia, que, por mais diferentes que sejam suas respostas, concordam em definir os termos aproximados. A exemplo: “Deus é todo-poderoso”; “Deus é absolutamente bom”; “contudo, o mal existe” (Ricouer, 1988, p.21). Assim, os desafios dos sistemáticos é afirmar as proposições supracitadas⁷⁴, sem contradição.

A ambivalência do sagrado, para Ricouer (1988, p. 26), “confere ao mito o poder de assumir tanto o lado tenebroso como o lado luminoso da condição humana”, como também incorporar a “experiência fragmentaria do mal nas grandes narrativas da origem da contribuição cósmica, onde a antropogênese, se torna uma parte da cosmogênese”. Semelhante a esse pensamento, Pareyson afirma que o mito não pode ser pensado unicamente como invenção ou expressão, antes, é necessário entendê-lo em seu caráter revelador, pois ele é:

⁷⁴ De acordo com Ricouer (1988, p. 22): “não se tem levado em conta que estas proposições exprimem um estado ‘onto-teológico’ do pensamento que só foi atingido num estágio avançado da especulação e sob a condição de uma fusão entre a linguagem confessional da religião e um discurso sobre a origem radical de todas as coisas, na época da metafísica pré-kantiana, como o demonstra até à perfeição a *teodiceia* de Leibniz”.

[...] o nível profundo da relação ontológica, a interpretação originária da verdade, o contato com inobjetivável, o qual não deve ser considerado contraposto à “realidade” por o mito ser uma experiência existencial da realidade; não contraposto à “história”, pois o mito é uma narrativa, narração, uma história das épocas da eternidade, das épocas da história humana, da história temporal; nem contraposto à “verdade”, pois ele é a verdade enquanto existencialmente interpretada e possuída; nem contraposto a “razão”, pois ele contém, um pensamento mesmo que seja um pensamento originário, ou, digamos, um pensamento não conceitual, mas real, que exprime uma consciência real, numa consciência muda; nem, muito menos, contraposto à “revelação”, porque ele é não apenas invenção e expressão, não somente função fabuladora ou mitopoética, mas revelador (Pareyson, 2017, p. 41)

Certas realidades desvelam-se quando compreendidas unicamente por meio do mito e não de outra maneira. Por isso, o papel da hermenêutica do mito, em Pareyson, é esclarecer seu sentido e universalizá-lo. Como exemplo, vale-se da ideia de Deus, o qual, na hermenêutica do mito, não aspira definir Sua essência, isto é, provar ou demonstrar sua existência, antes, visa perceber o significado de crer ou negá-lo. Assim procede com todos os outros conceitos e ideias do mito, o qual, oportunamente interrogado, revela seu significado, mediante uma hermenêutica que se mantém infinita e inexaurível (Pareyson, 2017). Sobre essa percepção, Marcio Gimenes de Paula (2021) comenta que “Pareyson parece ver [...] o diálogo com a religião na chave de um diálogo com a experiência religiosa e, por isso, precisa de uma nova hermenêutica para tanto, visto que não se trata de compreender a religião conceitualmente” (Paula, 2021, p. 55).

Do ponto de vista do italiano, é justamente na experiência religiosa que o problema central permanece sendo o da liberdade, do princípio ao fim, isto é, da “protologia à escatologia, como o do mal, da criação até a escolha final, aliás, do auto-originar-se divino até a apocatástase” (Pareyson, 2017, p. 43). Isso porque, de acordo com Pareyson (2017), o acontecimento universal é um ato soberano de liberdade absoluta e arbitrária; e que a liberdade se doa tão-somente à narrativa, ao mito, não à argumentação filosófica compreendida como sistemática (Pareyson, 2017). Obviamente, como o próprio Pareyson (2017) pontua, ele não foi o primeiro a usar o mito religioso para buscar compreender realidades que fogem à razão humana, a exemplo de Hegel, Schelling, Kierkegaard⁷⁵ etc.

Pensar em Deus filosoficamente é pensar em uma ideia abstrata, um ser necessário, porém, sem vida. Este Deus que está longe da realidade humana não interessa a Pareyson,

⁷⁵ Kierkegaard que, ao modo de Hegel e Schelling, fez uso do mito religioso para elaborar suas reflexões filosóficas. Exemplo disso é conferido quando se refere ao cristianismo, em *Diário de um sedutor* (1843), dizendo o seguinte: “tal é a maneira magnânima como o cristianismo ensina ao cristão a pensar sobre todas as coisas desde mundo [...]” (Kierkegaard, 2002, p. 315).

mas unicamente o Deus da religião, um Deus pessoal e vivo, que se relaciona com os homens, que é doador de si e da criação; em definitivo, o Deus como liberdade originária (Pareyson, 2017). Para defender tal compreensão, o autor recorre ao episódio em que Deus se revela a Moisés, quando, ao perguntar sobre Seu nome, é respondido por Deus da seguinte maneira: “Eu sou o que sou” (Ex 4.13). Pareyson chama a atenção para os significados da sentença proferida por Deus⁷⁶, quando associa o Seu nome à Sua própria essência, pois a resposta de Deus revela sua natureza, pura liberdade: “Eu sou o que sou”, que, em verdade, significa: “Eu sou o que eu quero e isso basta”; “Eu sou quem desejo; eu sou quem desejo ser; Eu sou o que desejo ser e desejo ser o que sou, e, em geral, desejo ser” (Pareyson, 2017, p. 125). Dessa forma, Deus se revela tão livre ao ponto de ser livre de seu ser, de sua essência e existência: “Eu sou tão livre que sou livre também do meu ser, e me dou meu ser como quero; minha vontade é o mesmo ato de liberdade que eu sou; meu ato de liberdade é o ato com o qual quero ser o que sou” (Pareyson, 2017, p. 50).

E o que estaria antes de Deus? Segundo o pensamento de Pareyson, há uma abissalidade, isto é, um vazio antes de Deus, o qual é o próprio Deus, isto é, a liberdade de Deus, Deus como escolha; Deus como puro início, logo, Deus é antes de Deus. Isso significa que a existência de Deus depende unicamente dEle. A existência divina, portanto, é um ato de liberdade originária, ato de liberdade que institui a liberdade⁷⁷.

A liberdade de Deus coloca a existência de Deus, a liberdade de Deus, isto é: a abissalidade da liberdade divina, o nada da liberdade como início, coloca a existência de Deus, isto é, o fruto dessa liberdade, que se torna assim um fato histórico. O primeiro fato histórico em absoluto é a existência de Deus, que, por isso, é não deduzível, que por isso, é inicial (Pareyson, 2017, p. 51).

Portanto, dizer que “Deus antes de Deus” ou “início eterno” significa a irrupção de Deus na realidade, é a vitória de Deus sobre o nada em sentido absoluto, pois “é origem de

⁷⁶ Quanto ao uso do termo “DEUS”, observa-se o entendimento do autor: “[...] por “Deus” se compreende a liberdade originária, a escolha originária, a origem, esse acender-se da chama da liberdade” (Pareyson, 2017, p. 51).

⁷⁷ Iris Fatima da Silva Uribe (2012, p. 7), afirma que “a través de la especulación de lá relación ser-libertad configurada la como *hermenéutica de la experiencia religiosa*, que ofrece un éxito filosoficamente riguroso dirigido hacia una nueva sensibilidad para con el mito o difundido en la cultura cont poranea. Así, esta hermenéutica del mito se desarrolla en conjunto con una renovada tematización de relación entre filosofía y religión, en un esfuerzo por responder a la experiencia del mal y del sufrimiento, en el cual se inserta la soledad abismal que marca la existencia humana.”.

toda coisa quanto é, acima de tudo origem de si, absolutamente fonte, nascente, manancial, em suma, *πηγη*⁷⁸, de onde brota todas as coisas” (Pareyson, 2017, p. 51, 129).

Sobre a parte supracitada, Gimenes de Paula comenta:

O filósofo não toma a experiência religiosa como algo estritamente da esfera privada ou daquilo que convencionamos chamar de subjetivo. Ainda que ela envolva — ou passa envolver seres particulares — o que interessa é que, por seu intermédio, pode-se perceber a liberdade como ato puro em Deus, isto é, aquele que age para evitar a necessidade (Paula, 2021, p. 56).

O Deus vivo da experiência religiosa, o qual age livremente, que faz tudo o que quer, que é liberdade absoluta e arbitrária, não se deixa compreender em um sistema lógico, sistemático, pois não respeita nenhuma lei, recusa-se a qualquer força que o prive de sua natureza, a qual é sua própria lei, que é, essencialmente, liberdade absoluta. Entretanto, é unicamente no mito, a interpretação primogênita da verdade onde Deus se revela, ou seja, em termos pareysonianos “é como Deus fala ao homem”. Dessa forma:

O Mito é a interpretação primogênita da verdade que tal como cada homem é para si mesmo, ele é a verdade tal como ela fala originalmente a cada um, é a memória da origem e a rememoração do memorável, é a escuta da inobjetável transcendência, é a própria revelação do ser, da verdade, da divindade: é Deus como fala ao homem, é Deus que fala ao homem. Eis porque a experiência religiosa atinge o nível profundo, aí onde ela é inseparável do pensamento e da poesia, poética por seu simbolismo e veritativa por sua força reveladora (Pareyson, 2017, p. 136).

Evidencia-se que a necessidade de recorrer ao mito acontece em razão da falência da filosofia diante do problema de Deus (liberdade originária), bem como do problema do mal (que tem Deus como origem), que, por sua vez, revela a limitação da pura filosofia, que o abrigou no âmbito da moral; compreende o mal como alternativa da oposição moral; e a dor como um impedimento à felicidade, ou seja, “diante do mal não existe à razão outra possibilidade a não ser compreender que ela não pode compreendê-lo” (Pareyson, 2017, p. 145). Ainda com o intelectual italiano, vejamos o que mencionou sobre o assunto:

O mal e a dor, ocultados e desaparecidos no mundo racionalizado da filosofia, estão, ao contrário, muito presentes no mito, no sentido profundo e intenso do termo, isto é, na arte e na religião, e é à que a filosofia deve ir procurá-los para fazer deles objetos de uma consideração mistificadora (Pareyson, 2017, p. 148)

⁷⁸ “Πηγη”, traduz-se como nascente, fonte. Esse termo, como o próprio Pareyson ressalta, é utilizado tanto por Platão, no *Fedro* 245c, e Plotino, em *Eneadas* VI, 9. 11,30, mas, também, pelo salmista bíblico, em Salmos 35.10 (LXX): “πηγη ζωης”, “fonte de vida”.

Assim sendo, segundo Pareyson, a filosofia nunca se importou radicalmente com a questão da liberdade, do mal e de Deus. Sobre isso, Tomatis (2003) comenta que a filosofia só tratou desses problemas desde o ponto de vista racionalista e, por essa razão, Deus foi concebido como a expressão extrema da perfeição da razão, e o mal como a privação do ser, da perfeição, do bem; e a liberdade foi entendida em uma perspectiva finita em relação a uma perspectiva infinita.

[...] e la filosofia si sia occupata di questi problemi solamente da un punto di vista razionalistico, facendone idee razionali: da un lato Dio come espressione estrema della perfezione della ragione, dall'altro il male rispetto a questo Dio razionale come privazione di essere, di realtà, di perfezione, di bene, infine la libertà come prospettiva finita rispetto a una prospettiva infinita che invece sarebbe ben più necessaria (Tomatis, 2003, p. 54).

Como alguém formado no existencialismo, Pareyson é herdeiro do problema da liberdade e, por isso, postula uma filosofia da liberdade. Para tal propósito, recorreu, em particular, a Schelling. Também se valeu de Dostoiévski, dado que ele, mais do que qualquer outro filósofo, compreendeu a realidade e o problema do mal, escreve Tomatis (2003).

Deus, enquanto objeto da experiência religiosa, não é conceito da filosofia, mas mitologia, ou seja, Ele é o contrário da razão e do conceito, que é a maneira pela qual a filosofia procura abordá-lo. É preciso, para isso, distinguir mitologia de mito, pois a questão se dá principalmente pelo fato da pergunta não estar em direção da busca pelo valor, mas pelo ser, pela pergunta fundamental, pela verdade, a qual se desvela na experiência religiosa, sendo esta comunicada somente por meio do mito.

Já a mitologia é essencialmente alegórica, baseada na distinção e separação entre símbolo e significado, sendo que sua significação é sempre arbitrária, abrindo espaço, com isso, à mistificação. O mito, por outro lado, é tautegórico, uma vez que supõe que o símbolo não é outra coisa senão a própria realidade significada, e vice-versa, em uma identificação completa, em uma identidade original concreta. Dessa forma, nas palavras do autor, é necessário ter cuidado para não confundir o nível da filosofia e o nível da experiência religiosa:

Né vanno confusi il piano della filosofia e il piano dell'esperienza religiosa, come accade quando in filosofia si parla di Dio, e lo si qualifica come Valore e come Persona. Considerare filosoficamente Dio come Valore e come Persona non può significare altro che dare una rappresentazione mitologica della sua generosità e della sua libertà. Né si ribatta, a questo proposito, che generosità e libertà sono attributi della divinità altrettanto - se non più - mitologici. Altro è mitologia e altro mito; altro è filosofia e altro esperienza religiosa (Pareyson, 2002, p.20)

Nesse sentido, a ideia de valor e pessoa, na experiência religiosa, são entendidas não como mitológicas, mas como míticas, correspondente à generosidade e liberdade, termos referentes a Deus. Isto é, generosidade e liberdade não são, neste caso, atributos de Deus, mas o próprio Deus, entendido como realidade central da experiência religiosa, ou seja, Deus é a própria generosidade que está no fundo da realidade. Em síntese, Deus é o princípio da magnitude e da liberalidade que dá existência e significado ao universo (Pareyson, 2002, p. 21).

Assim, como já mencionado: Deus é a liberdade ilimitada e profunda que constitui a essência da realidade, e explica sua própria ambiguidade essencial; princípio da afirmação e da negação, pelo qual a realidade é oprimida, angustiada pela possibilidade do mal e da dor, imersa no conflito entre o bem e o mal, entre o positivo e o negativo, o vazio da criação e a angústia da destruição, consumida pela esperança na esperança do bem derrotar o mal (Pareyson, 2002).

Como generosidade que é, Deus se doa, dá existência e sentido a toda realidade; e como liberdade que também é, representa a essência da realidade, fundamento que se firma e se nega enquanto tal. Infere-se, pois, que a realidade é ambígua, pois, ao mesmo tempo que é o princípio da afirmação, do bem, é a origem da negação, do mal. Em Deus está, portanto, a vida e a destruição, o positivo e o negativo. Deus é o fundamento de toda realidade experienciada pelo homem e por si mesmo. É um fundamento abismal e nada está para além de si, a não ser ele mesmo, visto que somente Deus está antes e depois de Deus (Pareyson, 2017).

Nesse sentido, somente a liberdade precede a liberdade. Ou seja, a “liberdade não pode ser precedida ou seguida a não ser pela própria liberdade” (Pareyson, 2017, p. 44). O conceito pareysoniano de liberdade é constituído da afirmação de que ela é um começo puro, seja a originária, isto é, a divina, seja a outra, a humana, que é precedida unicamente por si mesma. Ou seja, de acordo com o filósofo de Turim:

[...] a liberdade não pode ser dada senão como se dando, nem ser iniciada a não ser ela mesma como iniciativa. Pareyson escreve: “o homem, enquanto se encontra como liberdade, é identidade de dom e consenso, é não outro que liberdade”; a liberdade como dada, começa a ser, só no momento no qual antes se exercita como livre ato de acolhimento e de consenso. Ao dizer que a liberdade humana aparece como dada, Pareyson está ressaltando a necessidade inicial; a qual, envolta e quase encoberta é já liberdade; como um limite que convida ao seu próprio exercício do ato de liberdade que é doada (Uribe, 2021 p. 64).

É exatamente a partir dessa ideia mencionada que Pareyson inclui em sua filosofia o conceito de “*imagem de Deus*”⁷⁹, em que se apropria de uma noção bíblica ao afirmar que o próprio Deus fez o homem à sua imagem. Para o filósofo significa dizer, portanto, que por ser criado à imagem Deus, o homem também é liberdade, e pelo princípio da indivisibilidade da liberdade, o homem é puro início, auto-originar-se, ao modo de Deus.

A liberdade é indivisível: vista em sua ilimitação, a liberdade é, ilimitada, arbitrária, absoluta, soberana, o imenso poder, grande e terrível, que se vê tanto em Deus – como poder de originar-se a si mesmo, em primeiro lugar, e de criar o mundo; como de conter em si a possibilidade do mal – quanto no homem, como poder de obedecer ou contestar a Deus, de colocá-lo em questão, portanto, de conturbar o mundo e, assim poder de omni-e autodestruição, de escolher o inferno (isto é, de fazer o inferno, que obviamente não é nem um lugar nem uma pena, mas um estado e uma escolha) (Pareyson, 2017, p. 44).

Mesmo que considerada menor, nada falta à liberdade humana para que seja absoluta, pois na liberdade não existe meio-termo, não há mais ou menos, antes, é ou não é. Assim, o homem não é apenas possuidor, mas um poder capaz de destruir as obras divinas. Por natureza, a liberdade é arbitrária, absoluta tanto em sua originalidade quanto em sua derivação. Entretanto, ainda que exista uma inseparabilidade e continuidade, a liberdade humana identifica-se com a liberdade divina, existindo somente algumas diferenças. De acordo com Pareyson, as dessemelhanças entre liberdade humana e liberdade originária se ilustram nas diversidades de potência e efeito, porém, jamais em intensidade. Em Deus a liberdade é uma ilimitação positiva, uma infinitude, ao mesmo tempo que, no homem, é um tipo de ilimitação negativa, ou seja, é sempre “sem lei racional, sem lei imanente e constitutiva” (Pareyson, 2017, p. 45). Nessa perspectiva, Pareyson entende que:

Deus é autor não só dos próprios atos, mas também da própria liberdade, enquanto, contrário, o homem é autor dos próprios atos, mas não autor da própria liberdade, e nesse sentido, Deus é irresponsável enquanto o homem, por sua vez, é responsável. Deus é irresponsável enquanto ato puro, mesmo não sendo capricho; e o homem é responsável enquanto tem esse limite inicial, e é responsável também por aquilo que porventura não tenha feito livremente (Pareyson, 2017, p. 45).

Assim, a liberdade humana, enquanto escolha entre bem e mal, pode seguir o caminho negativo como rebelião contra a positividade e realização da negatividade. Em suma, diz Pareyson, na liberdade, “encontra-se a dramática situação do homem, perdido na

⁷⁹ Aqui, o autor faz referência ao texto bíblico de Genesis 1.26: “Criou Deus o homem à sua imagem, à imagem de Deus o criou; homem e mulher os criou”.

ambigüidade.” (Pareyson, 2017, p. 402); sempre positivo e negativo, situado e situando-se a cada momento de liberdade pessoal. Assim, quando a liberdade é realização de sua obra, deixa em tudo sua marca pessoal, bem como experimenta diferentes personalidades nas obras de outros; sendo liberdade e abertura, muda e é mudada pela verdade que alcança.

O homem, enquanto ser pessoal, é livre e autônomo, podendo tomar decisões de forma independente e ajuizada, portanto, é responsável por suas ações, o que significa que ele tem a responsabilidade por suas ações, assim como o poder de escolher seus próprios caminhos (Pareyson, 2002). Essa responsabilidade decorre da liberdade inerente à natureza humana e está relacionada à ideia de que cada indivíduo é único e irrepetível, ou seja, cada pessoa tem uma identidade pessoal única, fruto da sua liberdade de decisão e da responsabilidade que isso implica (Pareyson, 2002, p. 27).

Dessa forma, o homem, enquanto pessoa, está situado histórica e geograficamente em uma realidade onde se manifesta sua atividade e receptividade, fechamento e abertura, o que significa absolutez e relatividade. Assim, pelo princípio da liberdade é sempre início e início de si.

Enquanto iniciativa de si, o homem é capaz de mudar a si próprio, isto é, de mudar sua situação e realidade. Todavia, é limitado, determinado por uma situação imposta, ao mesmo tempo que é ilimitado, absoluto e liberdade, conseguindo, assim, modificar-se e transformar sua situação através de sua liberdade. Por outro lado, o homem, enquanto responsável por sua realidade, é responsável pela efetividade do bem, mas também pela própria realidade do mal, conseqüentemente, do sofrimento humano. Segundo Pareyson o mal é originado pelo homem que o realiza em sua liberdade, e sua experiência é individual, coletiva, mas sobretudo pessoal.

Entretanto, chega-se à importante pergunta sobre a razão da trágica condição em que o homem está submetido, ou seja, a respeito do problema do mal. Inevitavelmente, todos os humanos experimentarão a dor, o sofrimento e mesmo a terrível realidade da morte, logo, poderia ser questionado o seguinte: seria o mal necessário? E se Deus existe, por que o mal também existe? São com essas e outras questões sobre a realidade do mal no pensamento de Luigi Pareyson que analisaremos a seguir.

3.3 A realidade do mal

Segundo Luigi Pareyson, o problema do mal foi tratado historicamente pela filosofia no nível ético e historiográfico, porém, sua perspectiva, que aqui visamos compreender, será discutido em nível originário, metafísico (Pareyson, 2017). Para o autor, o mal não se limita à definição da culpa moral e à capacidade de suportar o sofrimento, por fincar suas raízes na mais profunda obscuridade da natureza humana, mas também no interior das relações do homem com a transcendência (Pareyson, 2017).

O problema do mal estende-se de tal maneira que consegue abranger o problema do sofrimento. A questão não é tanto a não realização da virtude, do não conhecimento, ao modo como pensou Platão, defensor do conhecimento, da virtude para realização do bem, mas o contrário, ou seja, o mal é a positividade da negatividade, sendo, assim, inerente à condição humana e incapaz de atingir não só o homem, mas também o próprio Deus, onde se encontra o próprio mal. Nessa perspectiva, assim como Deus, o problema do mal, quando problema do negativo em geral, diz respeito muito mais à religião que à filosofia e ética⁸⁰ (Pareyson, 2017).

Para tratar sobre o problema do negativo⁸¹, Pareyson estabelece uma hermenêutica do mito religioso, ou seja, ampara-se no âmbito da interpretação filosófica do cristianismo, utilizando-se de dois textos fundamentais: o Antigo e o Novo Testamento. Portanto, a questão aqui investigada tem relação com uma hermenêutica da narrativa bíblica do pecado original,

⁸⁰ No pensar de Pareyson, a filosofia não só não quis como mostrou-se insuficiente diante do estupor da realidade do mal. Assim, para se dar conta dos aspectos obscuros, contrários, negativos da realidade, faz-se indispensável recorrer ao mito, pois nele é possível encontrar respostas às perguntas mais desconcertantes e inaudíveis a respeito da existência do homem, à vida, ao destino que lhe é reservado em meio ao caos do mal triunfante e à angústia do sofrimento e da morte (Pareyson, 2017). O ato de recorrer ao mito não é outra coisa senão uma reflexão filosófica desprovida de seu caráter objetivante da conceitualização racionalista, ou seja, trata-se de “um novo tipo de filosofia, baseada não na razão demonstrativa, mas no pensamento hermenêutico”. O pensamento hermenêutico, na perspectiva pareysoniana, é uma reflexão sobre e na experiência humana não limitada à experiência sensível; diferentemente do pensamento metafísico, que é objetivante e possuidor de um caráter ôntico, colocando-se, a partir disso, num ponto de vista especular, exprimindo-se num discurso direto. Não obstante, no reverso dessa postura encontra-se o pensamento hermenêutico, detentor de um caráter existencial, objeto do não ser, que é, ao contrário do que se poderia pensar, a realização do homem com o ser, intencionalidade ontológica essencial para o homem e na qual o homem consiste. Seu discurso é sobre a verdade e sempre indireto, o qual atinge a verdade em sua solidariedade originária com a pessoa humana; não fala do absoluto, mas da consciência humana do absoluto, consciência que o homem não tem em demasia, antes, é justamente essa existencialidade, em seu caráter tanto histórico quanto ontológico – seja experiencial, seja revelador – que constitui o saber preexistente no qual e sobre o qual se exercita o pensamento hermenêutico (Pareyson, 2017). Assim, a proposta do autor para compreensão da realidade que envolve o homem é aquela que tem como fundamento a hermenêutica, ou seja, uma hermenêutica do mito religioso, especificamente, do cristianismo. Como o próprio Pareyson assegura, é uma interpretação filosófica da experiência religiosa ou da consciência religiosa. De maneira concreta, apresenta-se como um repensamento do cristianismo. A interpretação do mito religioso, portanto, deve ser compreendida como uma hermenêutica existencial, visto que, o recurso de acudir ao mito, implica remeter-se a uma experiência vivida e a uma convicção existencial (Pareyson, 2017).

⁸¹ Pareyson terá em seu caminho dois importantes teóricos do problema do mal, como ele mesmo diz: “inspiração e guia, Schilling, mas sobretudo Dostoiévski” (Pareyson, 2017, p. 155).

que estabelece que a humanidade compartilha a realidade do mal e do sofrimento, mas também do remédio divino à trágica condição do homem (Pareyson, 2017). Entretanto, para Pareyson, a tragédia da humanidade consiste justamente no fato de o homem estar imerso no negativo, sujeito à dor, marcado pela *omnicupabilidade* e destinado ao sofrimento universal, porém, o mal ultrapassa a realidade humana, pois o homem atingiu o próprio Deus com o seu pecado. Dessa forma, para tratar sobre a tragédia humana, deve-se, inevitavelmente, tratar, também, da culpa e do sofrimento universal, assim como da tragédia divina, uma vez que a queda humana alcançou o próprio Deus (Pareyson, 2017).

Diante disso, pergunta-se mais uma vez: qual a natureza dessa realidade tão vigorosa, não só capaz de comprometer a realidade humana, mas a natureza da própria divindade? Frente a questão: o que é o mal? Pareyson, distanciando-se de uma antiga tradição, responde da seguinte maneira:

O mal não é ausência de ser, privação do bem, falta de realidade, mas é realidade de modo mais preciso, realidade positiva em sua negatividade. Ele resultado de um positivo ato de negação nos confrontos negativos e privativo, mas que, instaurando positivamente uma negatividade, é um ato negador e destruidor. O mal, portanto, deve ser tomado no significado mais intenso da rebelião e da destruição (Pareyson, 2017, p. 156).

Como se percebe, o mal, para Pareyson, ultrapassa a ideia de atenuação, privação ou diminuição de bem – o oposto daquilo que defendeu Agostinho (*O livre-arbítrio*) e Leibniz (*Discurso de Metafísica*), os quais concordam que o mal é a privação do bem –, mas que deve ser compreendido como realidade positiva em sua negatividade, isto é, uma negação do bem, negação real e positiva. Em outras palavras, é uma negação ontológica que por si só é uma autonegação, ou seja, “uma revolta contra si, uma violação da positividade, um ultraje ao bem, uma desobediência da lei” (Pareyson, 2017, p. 156).

Nesse sentido, o ser é objeto da perseguição, mas também da destruição, pois o que pretende é, justamente, destruir o ser. Contudo, ressalta Pareyson: “o ser é por si indestrutível, e só se pode obter, no máximo, a destruição do ser em nós mesmo” (Pareyson, 2017, p. 156). Isso significa dizer que, querendo destruir o ser, o ser só se destrói no ser, ou seja, o ser, enquanto liberdade, só se destrói na liberdade; só é possível destruir a liberdade por meio de um ato de liberdade, dado que só é possível a negação na afirmação, isto é, afirmando-se no ser que se é possível negá-lo.

Ao lado da ideia do iniciar-se por si mesmo, está a da destruição por si mesmo em sua afirmação negativa. Assim como a liberdade não possibilita iniciar-se a não ser através de si, a

negação do ser, que é liberdade, possibilita-se também apenas mediante a liberdade. A liberdade é livre até mesmo de não ser livre; e é ainda sempre com um ato de liberdade que ela se nega, tornando-se, assim, potência de destruição, no duplo sentido da autodestruição e da omnidestruição. Entretanto, o que se queria destruir é a liberdade originária, todavia, o que acaba destruindo-se é apenas a liberdade individual.

Nisso se dá a ambiguidade, seja da liberdade, seja do mal, pois, por um lado, a liberdade que quer destruir o ser acaba por destruir a si mesma; e, por outro lado, a autodestruição da liberdade é ainda sempre um ato de liberdade, portanto, afirmação de si. Na luta contra o ser, na compreensão pareysoniana, o ser, o agredido, sai ileso, o agredido, enquanto o prejudicado é sempre o agressor, a saber, o homem, que, ao invés de destruir Deus, objeto de sua rebelião, fere-se mortalmente por um ato de liberdade. É desse modo que o mal, em sua ambiguidade, mostra-se possuir um caráter positivo e negativo:

Com um ato de liberdade que a liberdade destrói a si mesma: e como liberdade negativa é ao mesmo tempo, destruição e afirmação de si, assim o mal é ao mesmo tempo, positivo e negativo: positivo enquanto real, efetivo, resultado de vontade, e negativo como destrutivo e aniquilador (Pareyson, 2017, p. 157).

Essa ideia é seguida pelo conceito de espiritualidade do mal, que, segundo Pareyson (2017), é seu aspecto mais terrível. A espiritualidade do mal compreende a noção de mal autêntico, isto é, mal desejado como tal, não por um equívoco, engano ou ilusão capaz de alterar o conhecimento ou preferência humana, mas é o mal desejado como revolta, ou seja, ato gratuito, feito pelo simples desejo de mostrar ser. Em outras palavras, é o mal pelo gosto da desobediência, pela vontade da inflação, pelo prazer da crueldade pelo “gênio da perversidade” (Pareyson, 2017, p. 157). A espiritualidade do pecado é, assim, a consciente e deliberada rebelião humana contra a divindade.

Afirmar tal caráter do mal é o mesmo que “indicar seu caráter diabólico; é bem essa a essência do mal como rebelião: ele ter uma natureza demoníaca” (Pareyson, 2017, p. 157). Essas palavras lembram às de Dostoiévski (1821 – 1881) em *O Idiota* (1869): “o diabo domina [...] a humanidade até o limite dos tempos” (Dostoiévski, 1989 p. 1760). As obras de Dostoiévski: *Notas do Subsolo* (1864), *O idiota* (1869), *Os demônios* (1872) e *Os Irmãos Karamazov* (1879) são apenas algumas que Pareyson utilizou para compreender a ideia do demoníaco presente no homem. Nesse sentido, é principalmente em sua obra *Dostoiévski* (1978) que Pareyson discorre sobre a espiritualidade do mal e da presença do demoníaco no homem.

Nas palavras de Jesus Cristo, segundo registra João, o demônio “foi homicida desde o princípio e não se apegou à verdade, pois não há verdade nele. [...] é mentiroso e pai da mentira” (Jo 8.44). Pareyson (2019), compreende que essa natureza demoníaca está presente no homem, portanto, ao modo do demônio que não se firma, na verdade, do homem não se pode esperar que esteja garantido na razão e no proceder virtuoso. No homem está a lei da autodestruição e da desordem, razão pela qual prefere o mal ao invés do bem: “não se pense que o homem está garantido na possibilidade da sua conduta por um racional e predisposta coincidência de interesse e virtude” (Pareyson, 2019, 42). Pareyson discorre sobre o problema da seguinte maneira:

De fato, é impossível afirmar que a legalidade do universo e a universalidade da razão estejam presentes no homem a ponto de guiarem a sua conduta em direção ao bem, de modo mais ou menos infalível e constante. À harmonia do universo, o homem pode preferir a destruição e, à pretensa coincidência de interesse e virtude, o homem opõe a deliberada vontade de fazer o mal, a ponto de, contra todos os mitos otimistas da razão e do progresso, não se poder contestar a presença do demoníaco na vida do homem (Pareyson, 2019, p. 42).

O trecho supracitado pretende manifestar que há uma grande diferença entre o homem e o universo. Segundo Pareyson, mesmo que o universo seja harmonia, racionalidade, lógica, beleza e bondade, não se pode dizer o mesmo do homem e do seu mundo, onde o mal e o pecado se abrigam. Enquanto no universo reina a perfeição, no homem reina o mal, a imperfeição, a incerteza; o homem, em definitivo, “está sujeito a todas as desordens que lhe provêm do fato, nele o instinto da destruição estar tão presente quanto o da conservação” (Pareyson, 2019, p. 42).

Dessa forma, a atitude humana na realização do mal não opera necessariamente pela ignorância, como pensaram alguns autores como Platão⁸², pois, como observa Pareyson, o homem pode fazer o mal pelo “puro gosto de fazer o mal”. Vejamos o que ele diz a respeito disso: “não se pense que o homem faz o mal porque ignora seu próprio interesse, que se conhecesse de verdade sua própria vantagem não cometeria ações malvadas, com base na hipócrita teoria de que basta conhecer o bem para fazê-lo” (Pareyson, 2019, p. 43). Ou seja, o conhecimento do bem e a má ação podem ser simultâneos, logo, conhecer o bem não garante a boa ação, não impossibilita a realização do mal. De acordo com Dostoiévski, afirmar que o conhecimento do bem é suficiente para realização da boa ação é pura ingenuidade, é

⁸² Platão defendia a doutrina de que o homem não faz o mal porque quer, mas em razão de tomar erroneamente o mal pelo bem, ou seja, por ignorância, compreendida como doença da alma (*Timeu 86b*).

desconhecer a capacidade do homem quanto ser livre, autônomo e pecador, capaz de agir até mesmo contra seus próprios interesses.

Mas tudo isso não passa de sonhos dourados. Ah! Digam-me quem primeiro declarou, quem primeiro proclamou que o homem só age mal porque não conhece seus verdadeiros interesses e que, se lhe dessem instrução, se lhe abrissem os olhos para os seus interesses verdadeiros e normais, ele deixaria de agir de modo sórdido, imediatamente se tornaria bom e nobre, porque, sendo esclarecido e entendendo suas vantagens reais, veria justamente no bem a sua própria vantagem? E que, como é sabido que nenhum homem é capaz de agir conscientemente contra seus próprios interesses, conseqüentemente, por necessidade, digamos, ele passaria a fazer o bem? Ó criancinha pura, e inocente! Em primeiro lugar, quando foi que, no decorrer de milênios, o homem agiu movido apenas pelos próprios interesses? Que fazer com os milhões de fatos que demonstram que conscientemente, isto é, compreendendo perfeitamente suas verdadeiras vantagens, pessoas deixaram-nas de lado e lançaram-se por outro caminho, ao acaso, arriscando-se, sem que ninguém ou nada as obrigasse a isso, como se simplesmente não quisessem exatamente o caminho que lhes fora indicado e teimosa e voluntariosamente abriram outro, mais difícil, absurdo, tateando no escuro quase às cegas? Significa, pois, que para elas essa teimosia e esse voluntarismo eram de fato mais agradáveis do que qualquer vantagem pessoal [...] (Dostoievski, *N.S. I*, 7).

Ao modo de Dostoievski, Pareyson compreende que o mal não se trata apenas de debilidade e fragilidade do homem, ou seja, a facilidade em que o pecado lhe domina para realizar o mal, mas, “inclinação para ceder às tentações sedutoras, aos instintos irresistíveis, aos desejos prepotentes [dado que a] “realidade do mal é algo de muito mais potente e imponente”, [justamente por derivar de uma força vigorosa e robusta] em que “a presença eficaz do demoníaco” [deriva na] “resoluta vontade do arbitrário”. (Pareyson, 2019, p. 44).

Todavia, de acordo com Pareyson (2019) o mal, o pecado, a culpa, “são a instauração positiva de uma realidade negativa” (Pareyson, 2019, p. 45), que significa tratar do fruto de uma “vontade diabólica, inteligente e consciente de si mesma e a decisão de uma liberdade ilimitada desejosa de afirmação para além de toda lei e de toda norma” (Pareyson, 2019, p. 45). Dessa forma, o mal, enquanto produto da vontade e da liberdade humana, é consciente e deliberadamente realizado pelo homem que pratica a ação malvada, pela qual este pode sentir prazer e regozijo, isto é, “um vil prazer da própria degradação” (Pareyson, 2019, p. 45), um crime de caráter titânico, que acaba aniquilando o próprio homem por sua decisão, que, no seu intento, deveria tê-lo afirmado acima de si e da lei.

Por outro lado, diferentemente do que pensou Martinetti (1928) ao considerar que o mal nunca é, como tal, livremente desejado, Pareyson (2019) entende que o mal, uma vez que pode resultar da tendência do homem de transgredir a norma, seja ela moral, costume da tradição ou convenção social, assume um aspecto de “transgressão consciente e de uma

deliberada transgressão que implica a afirmação da própria liberdade ilimitada e arbitrária contra o preciso limite de uma norma” (Pareyson, 2019, p. 45). Destarte, para Pareyson, essa é a rebelião que pode assumir o aspecto de uma titânica mais falimentar exaltação de si, acima de toda norma moral e religiosa, posicionando-se para além do bem e do mal, mas que tem como resultado a tragédia humana.

A partir do deliberado até aqui, evidencia-se, no pensamento de Pareyson, a presença do mal na realidade e na vida do homem que atesta por si só a primazia do positivo, supondo, a partir disso, a positividade originária, sendo a positividade divina um estímulo à rebelião; rebelião esta que não é fruto de ignorância, mas, antes, um ato consciente e deliberadamente realizado pelo homem em sua pura liberdade que é.

Nesse sentido, a liberdade apresenta-se sempre dialética, ou seja, tanto positiva quanto negativa, tanto escolha positiva diante da possibilidade da escolha negativa, como também escolha negativa na presença da escolha positiva, e, seja na escolha do bem ou do mal, é sempre uma afirmação de si mesma. Porém, pergunta-se, se o homem realizou o mal, onde ele encontrou tal ideia – ou mesmo a possibilidade do mal? Considerando que a realidade do mal pressupõe a existência de Deus, seria Deus a própria origem do mal? Analisemos a questão.

3.4 A origem e o autor do mal: a tragédia cosmoteandrica

Que o mal se encontra no mundo-humano e que o homem é seu realizador, aqui, não se levanta objeção, mas é importante que se investigue sobre sua origem. Onde o homem encontrou o mal? Seria o mal astúcia do próprio homem? Para Pareyson, “por poderoso que o homem se possa imaginar, é difícil a ele atribuir uma potência e uma inventividade tais a ponto de inventar o mal” (Pareyson, 2017, p. 65). O homem pode ser concebido como uma potência para realização do mal, depois que tenha encontrado os traços, o caminho, a possibilidade, porém, não como potência capaz de inventá-lo, como observado por Pareyson: “a infinitude do homem não é para tanto, é preciso que o homem tenha encontrado a ideia do mal, uma inspiração de mal, e que o considere uma possibilidade a ser traduzida em real” (Pareyson, 2017, p. 65).

A outra pergunta que o filósofo se faz é onde o homem encontrou tal ideia e inspiração para a possibilidade do mal. Considerando que o homem não pode ser o inventor do mal, e que Deus é aquele de quem toda realidade deriva, estaria a origem do mal em Deus? Sendo Deus o fundamento de tudo, o mal não pode ser encontrado a não ser no próprio Deus? Ao

que ele responde: o mal está em Deus. Porém, ressalta, o mal em Deus não pode ser real, pois Deus é o bem escolhido, ou seja, Deus é a realização do bem, logo, o mal só está em Deus enquanto possibilidade de realidade (Pareyson, 2017). Deus é o bem escolhido. Sendo escolhido, a escolha foi realizada na presença de seu oposto, isto é, o Bem foi escolhido na possibilidade da escolha do mal. Se não fosse assim, não haveria escolha.

Dessa forma, a escolha, por natureza, é dúplice, do contrário, não haveria escolha, e Deus não seria o bem escolhido. Isso significa que na liberdade está o bem e o mal. Por isso, Pareyson (2017) afirma que “o mal está em Deus”, não como real, mas como possibilidade. Ele diz, ainda: “a positividade originária é a escolha do bem na positividade da escolha do mal: é a vitória do bem compreendida como vitória sobre o mal, que ainda assim era possível” (Pareyson, 2017, p. 65). Assim, dizer que Deus existe, na compreensão do autor, significa dizer que “o bem foi escolhido *ab aeterno*”, e “o mal foi vencido *ab aeterno*”. Desta compreensão pareysoniana resultará a ideia de que o mal já nasce vencido pela própria existência do bem.

Também é importante que se entenda um dos aspectos fundamentais do pensamento do referido filósofo, a saber, não existe Deus que escolhe o bem, mas que Deus é a escolha do bem, ou seja, a escolha do bem é a própria existência de Deus, a liberdade positiva que experimenta e supera a negatividade, afirmando-se como vitória sobre o nada e o mal (Pareyson, 2017, p. 65).

Pareyson chama o mal em Deus, em “*Ontologia da liberdade*”, de “Discurso temerário”, no entanto ele assegura que “o mal em Deus” ainda que seja uma expressão desconcertante, a seu ver, é inevitável, mesmo que não elimine a positividade divina e nem se trate de uma demonização de Deus, contudo: “se alude a um aspecto obscuro na essência divina, é uma confirmação da ambiguidade originária que remete à abissalidade insondável de Deus” (Pareyson, 2017, p. 66).

Dessa forma, o mal, enquanto possibilidade, delinea-se no ponto originário e crucial onde a liberdade se revela simultaneamente como *início* e como *escolha*. Como Pareyson pontua, é na “liberdade por si mesma, sobretudo na liberdade originária e divina, no ponto em que é origem e decisão, que delinea-se, isto é, a possibilidade do mal, compreendido no sentido especificado, como não ser potencializado em nada ativo” (Pareyson, 2017, p. 228). Assim, há uma possibilidade latente de mal vencida e subjugada por Deus, mas que, por outro lado, encontrará no homem sua realização.

Todavia, como se pode observar no pensamento pareysoniano “não há o ser sem o nada, nem o bem sem o mal” (Pareyson, 2017, p. 228). Pela liberdade o ser e o nada se relacionam e se realizam, pois a liberdade é origem do bem, assim como a origem do mal. A liberdade não é a realização do bem sem ser ao mesmo tempo a possibilidade do mal (Pareyson, 2002). Ou seja, pela liberdade se vence o mal, e por ela o mal toma vigor sobre o bem, sendo ambos os atos a maneira em que se dá a positividade da liberdade:

É pela liberdade que surge o bem, mas também é pela liberdade que surge o mal, e isso acontece pelo simples fato de que ela não se afirma senão na presença de uma força contrária que, todavia, poderia ser preferida. Uma mesma energia anima tanto o bem quanto o mal, e é por isso que tanto um quanto o outro têm um vigor tão potente e cheio de incalculáveis consequenciais. A primeira afirmação da liberdade contra a possibilidade do negativo é o mesmo originar-se que a divindade faz de si mesma. Mas a liberdade explica também como o mal pode ser tão forte e potente no mundo: sua energia se manifesta tanto no fato de que a liberdade exige para a positividade do bem a possibilidade do negativo, e daí o nada como ameaça que pode ser iminente e o mal como perigo que pode se tornar premente; como no ato de preferir à possibilidade do bem aquela do mal, quando alguém arrisca a realizá-lo como escolha negativa (Pareyson, 2017, p. 228).

Diferentemente daquilo que pensou Schilling, o qual afirmou em *A Essência da liberdade humana* (1809), que a “força que se mostra no mal seria, comparavelmente, menos perfeita do que a observada no bem” (Schilling, 1991, p. 35), Pareyson, por sua vez, atesta que a força é semelhante, pois se trata do poder da liberdade em sua realizada positividade negativa, e o poder da liberdade frente à possibilidade do bem e do mal é única em poder e qualidade e perfeição.

O ato originário de Deus impediu a realidade do mal, mas o instituiu e estabeleceu como possibilidade. Significa que o mal, mesmo em seu estado de dormência, constitui um perigo não para Deus, que é vitória sobre o mal, mas para alguém, um ser humano, que pode encontrá-lo, ainda que esquecido e adormecido na profundidade da divindade, cabendo, por isso, a possibilidade de colocar toda realidade em risco, inclusive, como já o fizera.

Ao que se refere a Deus, na concepção do filósofo, ele é a origem do mal, porém, sem ser seu autor. Sendo assim, cabe a pergunta: se não é Deus o autor do mal, quem é o autor do mal? Quem seria aquele que preferiu a possibilidade do mal, arriscou-se a despertar o mal, a realizá-lo como escolha negativa, como positividade negativa? Pareyson afirma ser Deus a origem da negatividade enquanto instituidor de sua possibilidade, porém, atribui ao homem a responsabilidade pela realidade do mal no mundo. Nas palavras do italiano:

[...] O homem é o despertador do mal e o realizador do mal que até então estava vencido, e nessa empresa revela uma imprevisível potência e uma energia insuspeitada. Isso acontece porque essa sua atividade tão eficaz é a mesma da liberdade, que em Deus, ao invés, realizou o bem vencendo o mal. O homem, portanto, é o despertador do mal, o verificador do nada. Ele não é autor da negação, mas reanima e a favorece, oferecendo-se como seu colaborador e instrumento, faz com que ela continue no plano da realidade. A negação, nascida - ainda que vencida já no nascer - pela liberdade (originária), só pela liberdade (humana) pode extrair nova vida e vigor novo (Pareyson, 2017, p. 235).

Dessa forma, o mal ganhou vida e o vigor por um ato de liberdade, isto é, pelo um ato da liberdade humana. Se a escolha de Deus foi a escolha do bem, escolha positiva na presença da possibilidade negativa, não decidiu da mesma forma aquele que fora criado segundo sua imagem e semelhança. Pelo contrário, optou o homem pelo inverso, pelo mal, direcionou-se pelo lado negativo, mesmo diante da presença do bem; e, ao rumar orientar-se pelo mal, ao concretizá-lo, comprometeu toda realidade existente, dando-se, portanto, a queda do homem. Como Escreve Schilling (1991, p. 73) o “desprender-se do bem é, por sua vez, o pecado” cometido pelo homem”. E, assim, com o pecado veio a destruição e a queda do homem, assevera Pareyson (2017, p. 235): “não foi apenas uma catástrofe para a humanidade, mas também um cataclismo para o universo, porque o homem, atingindo o ato originário da liberdade [...] abalou os fundamentos do mundo”.

Nesse sentido, o mal provocado pelo homem, na perspectiva pareysoniana, é considerado uma rebelião contra a divindade, pois o mal foi resultado da ambição, do descontentamento humano. O homem não se conformou com sua infinitude e limitação, e, frente à positividade de Deus, desejou ser como o próprio Deus. Sobre isso, Pareyson (2017) afirma que a pretensão do homem não foi o mal, mas ser igual a Deus, porém, “o homem não só não consegue ser Deus, mas decai de seu próprio nível, destrói a plenitude da própria humanidade e liberdade, desce a um estado inferior suscetível a degenerar em sub-humanidade” (Pareyson, 2017, p. 236). Ainda, a interpretação do filósofo a respeito do mito religioso que descreve a rebelião e queda humana, incentivada pelo tentador com suas promessas de divinização do homem, perpassa pela noção de que não somente a promessa do tentador foi desmentida, mas o próprio tentador mostrou-se destruidor do homem, pois, nas palavras de Jesus, o tentador é homicida desde o início: “*ille homicida erat ab initio*”⁸³.

Entretanto, ainda que vítima de uma tentação, é no exercício de sua liberdade que o homem descobre o mal e o realiza, e, conseqüentemente, leva sobre si plena e total

⁸³ Disse Jesus: “Vós tendes por pai ao diabo, e quereis satisfazer os desejos de vosso pai. **Ele foi homicida desde o princípio**, e não se firmou na verdade, porque não há verdade nele. Quando ele profere mentira, fala do que lhe é próprio, porque é mentiroso, e pai da mentira” (Jo 8.44, grifo nosso).

responsabilidade. Dessa forma, na liberdade está a responsabilidade, dignidade do indivíduo e o próprio mal. Isto é, segundo Pareyson, sem “a liberdade humana não existe nem responsabilidade, nem culpabilidade humana: o homem não tem dignidade e o mal não existe” (Pareyson, 2019, p. 77).

No pensamento de Pareyson (2017), a responsabilidade do homem é aumentada em razão do mal ser resultado de um esforço empregado para tal ato negativo. Foi necessário o homem empreender energia intelectual e moral, a fim de que o ato de liberdade negativa existisse, mesmo propiciando tal ato mortes e apavorantes consequências para a humanidade. Isso vai em direção oposta ao que Kant, o qual explicitou que a razão é insuficiente frente ao poder do mal, sendo, portanto, o homem, por si mesmo, incapaz de se livrar do mal (Pareyson, 2017, p. 236). O terror do mal conseguiu transformar até mesmo a percepção do homem sobre a vida, concebendo o ato de viver como um tipo de mal. Nas palavras de Charles Baudelaire, em *As flores do mal* (1857), ao buscar saber a fonte do seu sofrimento, o homem descobre que ele mesmo é sua razão; por isso, lamenta: “viver é um mal” (Baudelaire, 2012, p. 240).

No ato de liberdade, o homem se torna um devedor, rebelde e destruidor de si, causador de todos os males. Não foi por constrangimento, nem por um ato de ignorância, mas por pura liberdade e rebelião contra a divindade, esta que, antes da desgraça, alertou sobre a consequência da desobediência⁸⁴.

Sobre o exposto, percebe-se que a duplicidade da liberdade se mostra diversamente em Deus e no homem. Enquanto aquele escolhe o bem, este escolhe o mal. Ou seja, na irrupção de Deus no ser, a liberdade, pela primeira vez, afirmou-se positivamente, mas, com a escolha do homem, também pela primeira vez ela se exercitou como negativa. Por obra do homem acontece uma falência da obra divina, ou seja, a criação pereceu e, atualmente, encontra-se corrompida pelo pecado e conseqüentemente destinada ao sofrimento (Schilling, 1991, p. 76).

Ainda com Pareyson, para ele, o pecado, além de culpa, é também pena, sofrimento que significa “pena da culpa e o único meio de resgate possível para a culpa” (Pareyson, 2017, p. 276), isto é, *pena e redenção*. Dessa forma, só a dor se revela mais forte do que o mal, capaz de corrigi-la e vencê-la. Enquanto autor do mal, diante do sofrimento, o homem não tem direito de lamentar-se, recaindo o destino criado por si mesmo, derivando na

⁸⁴ Referência ao texto de Gêneses 1.17, que diz: “mas não pode comer da árvore do conhecimento do bem e do mal, porque no dia em que dela comer, com certeza você morrerá”.

expição de sua culpa⁸⁵, que, por sua vez, priva-lhe da felicidade. Assim, unicamente a dor é o único que lhe resta como perspectiva de salvação.

A expiação, por sua vez, torna-se o elo que liga de modo indissolúvel o mal e a dor (Pareyson, 2017). Porém, Pareyson ressalta que a trágica situação do homem é irreversível se depender apenas de seu esforço de caráter humano, pois o mal se mostrou muito mais superior que o sofrimento da humanidade, a tal ponto do homem jamais conseguir expiar e resgatar a si próprio. O homem dependerá, portanto, da intervenção de Deus, o qual agirá por generosidade e obrigação. Em razão do pecado ter corrompido a criação de Deus, Ele é obrigado a intervir para restaurá-la. Como a dor é o único meio de expiação de restauração, Deus terá que sofrer em prol de sua criação. Tratando sobre o assunto Schilling, escreve: “também Deus a isso submeteu-se de livre vontade no momento em que separou, primeiramente, o mundo da luz do mundo das trevas a fim de se tornar pessoa” (Schilling, 1991, p. 76). Sobre esse tema Pareyson escreve o que destacamos a seguir:

Essa é a tragédia do homem: ele está imerso no negativo, autor do mal e sujeito à dor, marcado pela omniculpabilidade e destinado ao sofrimento universal. Mas é também a tragédia de Deus, pois a queda humana, assinalando a falência da criação, golpeia sua obra e o obriga a intervir para retificá-la, isso que Deus só pode fazer também ele sofrendo, porque apenas com a dor se pode vencer o mal. O homem conseguiu corromper a criação, mas não tem a capacidade de reparar o desastre que provocou, não bastando para tal fim todos os seus sofrimentos; de modo que o próprio Deus é chamado em causa para expiar um erro que não é seu e para redimir sua obra degradada e aviltada; para recuperar a situação, Deus deve pagar seu fardo de dor, preenchendo ele mesmo, com um suplemento de sofrimento, a insuficiência reparadora do homem (Pareyson, 2017, p. 176)

Como se observa, em Pareyson o conceito supracitado não é entendido simplesmente como punição, pena pelos pecados pessoais, mas como expiação pela humanidade, resgate universal. Nas palavras de Pareyson (2017, p.177), deve ser tomado no “sentido terrível que envolve toda humanidade”, compreendendo, inclusive, os inocentes naquilo que o autor chama de *omniculpabilidade humana*. É uma noção de culpa que Pareyson encontra nos textos paulinos (na Bíblia) e nos Salmos. Para Paulo, o estado pecaminoso no qual o homem se encontra o impede de compreender a própria conduta e mesmo de fazer o bem (Rm 7.15). Em Paulo, o mal alcança a todos, ou seja, todos os homens estão debaixo do poder do pecado, não havendo, portanto, justos ou inocentes. A partir dessa perspectiva, Pareyson (2017) afirma que em relação à pecaminosidade universal, ninguém é propriamente inocente, pois a

⁸⁵ Expição do pecado também é uma terminologia bíblica presente tanto no Antigo Testamento (por exemplo: Ex 29.33; 30.16; Lv 4.14, 32; Nm 15.28; Is 53.10) e no Novo Testamento (Hb 2.17; 1Pe 1.18-19).

ideia de pecado original contém a *omniculpabilidade humana*, a solidariedade originária dos homens na culpa:

[...] todos estão sob o domínio do pecado (Rm 3,9); [...] porque todos pecaram: (Rm 3,23); como de resto ilustra a sintética antologia de passagens Veterotestamentárias, recolhidas de propósito por São Paulo (Rm 3,10-18), significativamente colocadas sob o título do primeiro versículo do salmo 13, [...] (SI 51,5); aos quais seria útil e possível acrescentar a célebre passagem do Miserere "mau nasci, pecador me concebeu minha mãe". [...] Ninguém é inocente, portanto, porque por causa da queda, ser homem significa ser pecador (Pareyson, 2017, p. 177).

A participação comungada pelos homens no pecado, produz a solidária participação de todos no sofrimento. Paulo observa o seguinte: a “tribulação e angústia a toda alma que faz o mal” (Rm 2.9); e “não há um justo, nem um sequer”, pois “todos pecaram”, (Rm 3.10, 23), e mesmo os “inocentes” estão arrolados nesse “todos”, pois também foram atingidos pelo pecado.

[...] sobre todos os homens, unidos por uma originária solidariedade na culpa, recai um destino de expiação, de modo que também os "inocentes", na medida com que deles é possível falar, são chamados a sofrer pelos outros, a fim de lavar a culpa comum, e o mal é tão expressivo no mundo que justamente sobre os inocentes acaba por recair o maior sofrimento, e com isso o escândalo do mal atinge seu extremo (Pareyson, 2017, p. 178).

Desta compreensão, por conseguinte, deriva-se a ideia do sofrimento divino, pois, se os inocentes são arrastados pelo pecado ao sofrimento, do mesmo modo, a dor arrasta para o sofrimento também a divindade: “o sofrimento dos inocentes é sinal de que a criação é tão falimentar que para que seja reparada é necessário também a dor de Deus” (Pareyson, 2017, p. 178), que consiste na intensificação do mal, pois o escândalo é bem maior, visto que a extensão do drama do homem alcança a divindade, e isso constitui a realidade de um Deus sofredor⁸⁶.

O mal chega aos inocentes, englobando-lhes na universal pecaminosidade humana, assim como o mal chega a Deus. Como diz Pareyson (2017, p. 180): “uma criação em que se pôde insinuar o pecado e a corrupção é falimentar e Deus assume o peso disso”, portanto, a conclusão não pode ser outra⁸⁷. Dessa forma, a realidade do mal é a razão da tragédia humana e divina, em que os pecadores e os inocentes, o homem e o mundo, a humanidade e a

⁸⁶ Trata-se de uma clara referência ao sofrimento e morte de Cristo, como único meio de salvação dos homens. Através do sacrifício de Cristo o homem é reconciliado com Deus, podendo, então, realizar o bem, escolher Deus.

⁸⁷ A noção de Deus sofredor aqui mencionado será trabalhado de maneira mais exaustiva no terceiro capítulo do presente trabalho.

divindade, todos estão implicados numa única — “terrível e grandiosa — tragédia cosmoteândrica” (Pareyson, 2017, p. 178). Esse é do resultado do pecado, mas também é o único meio de redenção: o sofrimento humano (dos culpados e dos inocentes) e o sofrimento de Deus.

O sofrimento dos homens se explica pelo sofrimento divino, pois para se dar um sentido ao sofrimento humano se coloca a dor de Deus e a culpa; e desse modo, o sofrimento passa a ser a única coisa que dar um significado à vida, ainda que seja estranha e angustiante a ideia de que o mal só pode ser vencido por aquilo que se apresenta de aparência tão negativa, é somente algo tão negativo que é capaz de atingir a máxima positividade.

4 AGOSTINHO E PAREYSON: UMA ANÁLISE COMPARATIVA SOBRE O PROBLEMA DO MAL

Uma vez estabelecido nos capítulos anteriores as noções conceituais de cada autor, referente ao problema do mal, pretendemos no presente capítulo, realizar uma comparação entre os principais conceitos que os autores analisam sobre o problema do mal. Agostinho e Pareyson, compreendem bem, que há uma certa dificuldade quando se busca conciliar as três proposições referente a existência de Deus e o mal: Deus é totalmente bom e o mal existe.

Esta foi a grande preocupação de Agostinho desde a sua Juventude; mas que após trilhar muitos caminhos, desenvolverá a sua própria compreensão a respeito do mal a partir da filosofia de Plotino concebendo-o como não-ser, privação de bem e a noção de pecado e redenção presente nas Sagradas Escrituras (*conf.* 7, 12); e assim, Agostinho desloca o problema do mal para uma questão moral, isto é, ao pecado, o qual para Agostinho, tem origem no livre-arbítrio da vontade humana. Ou seja, Deus é onipotente, porém, o homem age à parte da influência divina, ou seja, podemos escolher, e escolhemos o mal, pelo nosso livre-arbítrio. Deus não interfere na escolha humana, mas deixa cada indivíduo livre para exercer o dom recebido da divindade, isto é, o livre-arbítrio da vontade; logo, somente os homens são os responsáveis pelo pecado, e não Deus.

A teoria Agostiniana do livre-arbítrio manteve-se firme por muitos anos como a solução mais comumente proposta para o problema do mal. Porém, Luigi Pareyson, por sua vez, desenvolverá o conceito de *Ontologia da Liberdade* a partir de uma hermenêutica da experiência religiosa do cristianismo, que parece desafiar a consistência da teoria do livre-arbítrio agostiniano. Em *Ontologia da Liberdade*, além de conceber Deus como liberdade, o mal como uma realidade que ameaça a humanidade e a divindade, pensa ser Deus a origem e o redentor do mal.

Podemos perceber que os autores, diferentemente de Hans Jonas, que em sua obra *O conceito de Deus após Auschwitz: Uma voz judia* (1984), afirma, que o mal só é possível porque Deus é impotente ainda que Ele seja bom, pois se fosse onipotente o mal não existira ou pelo menos, não deixaria grandes catástrofes acontecerem, ao exemplo de Auschwitz. O Deus de Jonas (2016), sofre porque não pode impedir o mal, e assim, depende da humanidade para aliviar seu sofrimento através do sofrimento e boa conduta. Nem Agostinho e nem Pareyson trilharão o caminho da negação de Deus ou de algum de seus atributos, mas

argumentam favorável a um Deus não somente de bondade e poder, como no caso de Pareyson, Deus é a própria bondade e poder.

Diante do pensamento de Agostinho, as concepções de Pareyson, mostra-se como que sendo um tipo maniqueísmo contemporâneo, não por defender o dualismo maniqueísta, mas por colocar a origem do mal no próprio Deus. E isso nos faz questionar, por que a origem do mal deveria estar em Deus? Ou ainda, se Deus é bom, como pode ele ser a origem do mal? Se Deus é a origem do mal como é possível se atribuir a responsabilidade do pecado ao homem? Como o presente trabalho é uma análise comparativa, veremos as reflexões de Agostinho dessas questões que foram retomadas no pensamento de Pareyson.

Portanto, a fim de cumprirmos com a proposta apresentada neste capítulo, partiremos da análise do método filosófico de interpretação dos autores. Veremos se há alguma proximidade ou distanciamento na maneira dos autores interpretarem a experiência religiosa, tendo em vista, que recorreram ao fenômeno religioso, visando encontrar clareza sobre o problema do mal. Buscaremos esclarecer a questão da origem do mal, relacionando o conceito de livre-arbítrio e ontologia da liberdade, ideias que norteiam a reflexão dos filósofos; será arguido sobre o estatuto do mal e por fim, será apresentado o conceito de redenção do mal, tendo como base a ideia do Deus sofredor, que os autores tomam das Sagradas Escrituras para pensar o agir de Deus para socorrer sua criação da tragédia provocada pelo mal.

4.1 Estatuto do método filosófico de interpretação

Como vimos anteriormente, os autores se apropriam de uma linguagem religiosa para tratar sobre a questão do mal. Isto é, a experiência do mal é compreendida a partir de uma hermenêutica dos símbolos e dos mitos (Ricoeur, 1988). Isso porque, existem realidades que os conceitos estritamente filosóficos são incapazes de alcançar, e as expressões religiosas cristalizam muitas realidades experienciadas pelos seres humanos que a filosofia pura não consegue explicar sem recorrer a uma interpretação da linguagem sensível, do símbolo e da religião (Pareyson, 2017).

Paul Ricoeur (1988, p. 312-327), pondera que “há sempre mais nos mitos e nos símbolos do que em toda a nossa filosofia”, e a “hermenêutica do mal aparece como uma província particular no seio de uma interpretação geral do simbolismo religioso”. Na compreensão pareysoniana o mal e a dor desaparecem no mundo racionalizado da filosofia,

porém, muito presentes no mito⁸⁸, na religião; e “o Deus autêntico da experiência religiosa não é atingido pelos conceitos estritamente filosóficos de Deus, mesmo que estes sejam tão interessantes para uma compreensão filosófica da realidade da própria filosofia” (Pareyson, 2017, p.103). Ou seja, para o autor a filosofia só entra em contato com Deus na medida em que ela se coloca a refletir sobre a experiência religiosa, pois o pensamento filosófico por sua própria limitação, encontra dificuldade em conceber a existência de Deus e a realidade do mal, enquanto na experiência religiosa essas realidades não são excludentes (Pareyson, 2017).

Nesse sentido, “o pensamento hermenêutico, ainda não depondo seu caráter racional, mantém sempre a referência à experiência, que ele pretende interpretar esclarecendo-a e universalizando-a” (Pareyson, 2017, p. 149). Deste modo, através de uma hermenêutica da experiência religiosa é possível desvelar significados e compreensões sobre as realidades que excedem a logicidade do pensamento puro, e “é também o lugar onde pensamento filosófico e experiência religiosa se encontram” (Pareyson, 2027, p. 102). Não diferente, Agostinho, quando se propõe solucionar o problema do mal, recorre justamente a esses dois campos: a filosofia e a religião; razão de sua filosofia está marcada por uma relação entre filosofia (da tradição platônica) e teologia (da tradição judaico-cristã) (Wetzel, 2011). Costa (2002) ressalta que o discurso filosófico de Agostinho é caracterizado por uma interpretação da narrativa ou pensamento originário da religião cristã, unida aos elementos filosóficos de Plotino.

A primeira aproximação de Agostinho às Sagradas Escrituras foi infrutífera por tomar as narrativas de modo literal. Ao se dedicar ao estudo das Sagradas Escrituras, antes de descobrir a leitura alegórica (ou simbólica) da Bíblia, não encontrou ali, algo que satisfizesse a sua alma. Em *Confissões*, Agostinho, diz: “resolvi por isso dedicar-me ao estudo das Sagradas Escrituras, para conhecê-las. [...] diante das Escrituras, foi bem diferente do que agora afirmo. Tive a impressão de uma obra indigna de ser comparada à majestade de Cícero” (*conf. III, 5, 9*). Ou seja, as narrações bíblicas tomadas literalmente, não tinham sentidos para

⁸⁸ “Há mais de meio século, os eruditos ocidentais passaram a estudar o mito por uma perspectiva que contrasta sensivelmente com a do século XIX, por exemplo. Ao invés de tratar, como seus predecessores, o mito na acepção usual do termo, i. e., como ‘fábula’, ‘invenção’, ‘ficção’, eles o aceitaram tal qual era compreendido pelas sociedades arcaicas, onde o mito designa, ao contrário, uma “história verdadeira” e, ademais, extremamente preciosa por seu caráter sagrado, exemplar e significativo. Mas esse novo valor semântico conferido ao vocábulo ‘mito’ torna o seu emprego na linguagem um tanto equívoco. De fato, a palavra é hoje empregada tanto no sentido de ‘ficção’ ou ‘ilusão’, como no sentido — familiar sobretudo aos etnólogos, sociólogos e historiadores de religiões — de “tradição sagrada, revelação primordial, modelo exemplar”. [Porém, o que importa à reflexão é a ideia de ‘mito vivo’]; ‘vivo’ no sentido de que fornece os modelos para a conduta humana, conferindo, por isso mesmo, significação e valor à existência. Compreender a estrutura e a função dos mitos nas sociedades tradicionais não significa apenas elucidar uma etapa na história do pensamento humano, mas também compreender melhor uma categoria dos nossos contemporâneos” (Eliade, 1972, p. 15).

Agostinho, como fez *Hortênsio*, obra de Cícero; somente após o encontro de Agostinho com Ambrósio, o qual lhe ensinou interpretar a Escritura Sagrada, através do método interpretativo alegórico, que as sagradas letras passam a ter sentido e utilidade para Agostinho (Ricoeur, 1988).

Com Ambrósio, Agostinho aprendeu que “a “letra” mata, “mas o espírito comunica a vida”⁸⁹. Agostinho confessa que dessa maneira foi “removido o místico véu, e esclareceram-se espiritualmente passagens que, tomadas ao pé da letra, pareciam ensinar o mal. [...] os olhos da minha inteligência já purificada, se dirigiriam à tua verdade imutável e perfeita” (*conf. VI, 5, 6*). Em *A Doutrina cristã*, Agostinho enfatiza que a ignorância impede a compreensão de expressões empregadas nas Escrituras sob forma figurada e simbólica, e isso certamente seria um mal para a reta compreensão da palavra de Deus (*doctr. chr. II, 17, 25*)⁹⁰. Segundo Evans (1995, p. 11), “Agostinho [...] sempre se apresenta preocupado pelas diferenças entre uso comum e usos especiais da Escritura, mantendo-se alerta a novidade de uso. [...] Configurou suas definições nos termos da filosofia contemporânea”,⁹¹ pois somente uma interpretação não literal das Escrituras permite a reflexão filosófica alcançar e universalizar o sentido ali encontrado.

Dessa maneira, observamos, em certa medida, uma aproximação entre os autores no que tange ao procedimento metodológico de cada um, visto que ambos tomam a religião, especificamente a religião cristã, com uma hermenêutica da experiência religiosa que reflete sobre problemas que estão na base da realidade humana. A partir de uma interpretação

⁸⁹ Ambrósio, a exemplo de Gregório de Nissa, desenvolvia o método interpretativo alegórico da Escrituras, pois entendia que somente dessa maneira dava-se a possibilidade de uma melhor compreensão e atualização dos textos bíblicos. Gregório de Nissa, em *Sobre a Vida de Moisés*, em defesa de uma interpretação espiritual da Bíblia, afirma que “[...] o texto nos obriga a uma interpretação que não seja literal, é justo buscar outra interpretação”, isto é, “uma interpretação espiritual” (*VM, II, 36*). Tratando sobre os relatos bíblicos da manifestação de Deus, ele diz: “Parece-me que nestes prodígios se dá a entender simbolicamente o mistério da manifestação da Divindade aos homens”, através uma interpretação espiritual (*VM, II, 36*). A interpretação metafórica foi importante na conversão de Agostinho, e foi a base de suas especulações teológicas e filosóficas. Agostinho precisava de métodos e critérios seguros em que se pudesse apoiar, do contrário a Escrituras não teriam o valor e significado que ele descobriu após seu encontro com Ambrósio (Costa, 2002).

⁹⁰ Para Agostinho, “entender um termo figurado como se fosse dito em sentido próprio é pensar de modo carnal. Ora, coisa alguma pode ser chamada com mais exatidão de morte da alma do que a submissão da inteligência à carne, segundo a letra, pois é pela inteligência que o homem é superior aos animais. Com efeito, o homem que segue só a letra toma como próprias as expressões metafóricas, e nem sabe dar a significação verdadeira ao que está escrito com palavras próprias [...]. É para a alma uma escravidão de causar pena, o tomar os signos pelas coisas” (*doctr. chr. III, 5, 9*).

⁹¹ Para Agostinho, o intérprete deveria considerar que na “Escritura” existem expressões que devem ser compreendidas no sentido figurado ou simbólico, mas também havia expressões que deveriam ser entendidas em seu sentido literal. Em *A Doutrina Cristã*, Agostinho, afirma o seguinte: “Se a Escritura apresenta expressão que proíbe seja uma ignomínia, seja um delito; ou, por outro lado, que ordene seja um ato de benevolência ou de utilidade, essa expressão não está em sentido figurado. Se, ao contrário, ela ordenar seja uma ignomínia, seja um delito, ou proibir seja um ato de benevolência, seja de utilidade, essa expressão está em sentido figurado” (*doctr. chr. III, 16, 24*).

filosófica⁹² das Sagradas Escrituras, Agostinho e Pareyson desenvolvem uma compreensão filosófica sobre a realidade e, assim, apresentam suas respostas ao problema do mal. Ao mesmo tempo, os autores divergem entre si na forma de conceber as narrativas bíblicas. Pareyson compreende as narrativas religiosas como “*mito*”, isto é, narrativas que tratam da realidade e da experiência humana em uma linguagem simbólica.

Agostinho, por sua vez, considera as narrativas bíblicas como narrativas de fatos históricos, com algumas porções de simbolismos, isto é, a interpretação agostiniana deve apontar na *Escritura* aquilo que é literal e aquilo que é figurado ou simbólico. Para Agostinho no exercício de interpretação das Escrituras Sagradas, deve-se valorizar o significado literal e histórico da Escritura; porém, levando em conta que a Escritura tem mais que um significado, o método alegórico, portanto, seria o mais adequado (*doctr. chr. III*).

Agostinho, em sua tentativa de dar uma resposta ao problema do mal, assim como Pareyson, não recorre à negação de Deus ou de algum de seus atributos, mas dissemelhante de Pareyson, que compreende ser o próprio Deus a origem do mal, ascendendo o problema a um caráter ontológico, Agostinho, por sua vez, concentra o problema no próprio homem, deixando-o no campo ético-moral: “a concepção moral do mal constitui o traço decisivo da reflexão agostiniana: a causa dos males vai ser buscada unicamente na *improba volutas*”, afirma Sciuto (2000, p.73 apud Costa, 2002, p. 278).

Nesse sentido, pode-se afirmar que a Filosofia e Religião são pontos que aproximam os autores, mas também os separam; sobretudo os procedimentos metodológicos de interpretação de cada autor, quando se utilizam da religião para o exercício filosófico. Através de uma interpretação da religião, os filósofos elucidam compreensões valiosas sobre a realidade que circunda a humanidade, em específico, sobre a problemática do mal. Porém, Pareyson, é um crítico do método de interpretação alegórico utilizado por Agostinho, pois entende que um discurso profundo e original é sobre o ser, e sendo a alegoria, portanto, recurso de escassa eficácia, pois se ancora numa estreita filosofia racionalista.

⁹² Agostinho, ainda que servindo-se de uma interpretação alegórica das Escrituras, permanece na esteira da ortodoxia cristã (dogmática); enquanto Pareyson vai além da alegoria, preferindo uma hermenêutica do mito como reflexão sobre a experiência religiosa. Para Pareyson, é preciso redescobrir o cristianismo a partir do mito, não da mitologia, compreendendo que uma coisa é mitologia e outra é mito; uma coisa é filosofia e outra é experiência religiosa; e a experiência religiosa só pode ser expressa em mito. Mito em seu sentido próprio, que não é mitologia. A mitologia é essencialmente alegórica, e baseia-se na distinção e separação entre símbolo e significado, tendo a significação sempre algo arbitrário que abre o caminho para a mistificação, enquanto, que o mito, por outro lado, é tautegórico, na medida em que supõe que o símbolo é o mesmo que a realidade significada e vice-versa, em uma identificação completa, de fato em uma identidade original concreta (Pareyson, 2002, p. 10).

Sendo assim, a ontologia tem primazia sobre a axiologia, isto é, à questão de valores; e não se deve confundir o plano da filosofia e o plano da experiência religiosa, visto que, quando se fala de Deus, filosofando, qualificando-o como Valor e Pessoa, não consegue significar nada além de uma representação mitológica de sua *generosidade e liberdade*, limitando a própria ideia de Deus, pois no pensamento alegórico: generosidade e liberdade são igualmente atributos mitológicos da divindade⁹³. Pareyson compreende que Deus enquanto objeto da experiência religiosa não é conceito filosófico, e qualquer noção filosófica que se atribua a Deus é tanto mais mitológico quanto mais racional e conceitual (Pareyson, 2002).

Desse modo, observa-se, uma grande diferença entre os autores no modo de como tratam o fenômeno religioso. Como já dissemos, ambos se aproximam pelo fator: religião. Considerando que Agostinho está no grupo daqueles que se valem da alegoria para compreender as realidades manifestas na religião; conseqüentemente, de acordo com Pareyson, o hiponense situa-se no campo da mitologia, dos conceitos puros, matemáticos da filosofia, portanto, incapaz de alcançar o cerne dos problemas mais profundos da realidade que se dão na experiência religiosa compreendida como mito. Para Pareyson (2002), Deus e mal só podem ser relacionados de forma compreensível dentro da experiência religiosa, jamais na mitologia, que é essencialmente alegórica, e fundamentada na, distinção e separação entre símbolo e significado, tendo sua perpetuamente arbitrária, abrindo, caminho, assim, para a mistificação; o mito, por sua vez, é tautegórico, na medida em que supõe que o símbolo é o mesmo que a realidade significada e vice-versa, isto é, trata-se de uma identificação completa em uma identidade original concreta.

Nessa perspectiva, diferentemente do que pensou Agostinho, a bondade, a liberdade não são atributos ou faculdades e propriedades de Deus, mas o próprio Deus, a realidade central da experiência religiosa. Ou seja, Deus é a própria bondade e liberdade (Pareyson,

⁹³ A respeito da diferença entre a ideia de mitologia e mito, Pareyson (2002, p. 21), diz que “Altro è mitologia e altro mito; altro è filosofia e altro esperienza religiosa. [...] Non mitologici, ma piuttosto mitici sono nell'esperienza religiosa i termini generosità e libertà riferiti a Dio. Anzitutto l'esperienza religiosa non si può esprimere che nel mito — nel suo senso proprio, che non è la mitologia —, giacché un qualche linguaggio sarà pure necessario per parlare della trascendenza, ch'è oltre il discorso”. Por este motivo que desejar elaborar alguma reflexão a partir das noções da religião deverá livrar da alegoria, da mitologia e compreender que a experiência religiosa só pode ser expressa em mito, fazendo-se necessário uma hermenêutica do mito, isto é, uma hermenêutica da experiência religiosa para além da alegoria (Pareyson, 2017). Borne (2014, p. 62), atesta que o “mito não pode ser excluído do pensamento; obra do homem, o mito deve nos esclarecer sobre o homem e como a filosofia é cada vez mais uma antropologia, um discurso sobre o homem, como vemos nas nossas fenomenologias e nos nossos existencialismos, não pode prescindir de uma doutrina do mito”. O autor diz ainda: “muitas da mitologia que contradizem, cada uma com a sua coerência e até mesmo a sua necessidade, mas que, separadamente, nem todas reunidas, não seriam capazes de fazer coincidir a verdade do mito” (Borne, 2014, p. 63).

2002). Deus é liberdade; a liberdade ilimitada que constitui a essência da realidade, e se caracteriza por uma ambiguidade essencial, o princípio único da afirmação e da negação, através da qual a realidade enfrenta o dilema da possibilidade do mal e da dor, e da esperança de redenção, isto é, a esperança na vitória do bem e na derrota da dor. Sobre isso, Pareyson diz o seguinte:

Dio è libertà [...], la libertà illimitata [...] principio unico dell'affermazione e della negazione, per cui la realtà è oppressa dalla possibilità del male e del dolore, immersa nel conflitto fra bene e male e fra gioia e sofferenza, presa fra l'empito della creazione e l'angoscia della distruzione, consunta dalla speranza nella vittoria del bene e nella sconfitta del dolore (Pareyson, 2002, p. 21).

O Deus Agostiniano é redescoberto por Pareyson em uma nova concepção, isto é, como “Liberdade”. A ideia de Deus como Liberdade é nova apenas enquanto proposta para os dias atuais, pois já estava na fonte em que Agostinho bebeu, na filosofia plotiniana; nessa filosofia Pareyson encontra unificadores à ideia judaico-cristã, concebendo, a partir disso, Deus como Liberdade, ou seja, “Liberdade originária”, fonte de toda realidade, inclusive do próprio mal (Pareyson, 2017). Para Pareyson, não somente Deus, mas o próprio homem é liberdade, ainda que liberdade limitada; e este é o caráter essencial do ser, ser liberdade (Pareyson, 2002).

Em certa medida, essa foi uma questão que Agostinho enfrentou contra os maniqueus, e levando em conta a ideia de Deus e de mal concebida por Agostinho, a origem do mal jamais poderia estar em Deus, mas no próprio livre-arbítrio da vontade humana (*lib. arb. I, 11, 21*). Agostinho concordaria ser Deus o único ser de plena liberdade, mas não compreendeu Deus enquanto Liberdade, mas o homem enquanto imagem de Deus, dotado de liberdade, mas não liberdade em si.

O mal para Agostinho não existe em si mesmo, não possui existência ontológica, e no cosmo não há lugar para o mal físico, pois que, Deus criou todas as coisas boas, e cada coisa em particular existe porque é boa, e tomadas em conjunto são muito boas; portanto, o mal não é outra coisa senão privação, corrupção da natureza que em si é um bem que pode se tornar má (*conf. III, 7, 12*). Dessa forma, a conclusão agostiniana é inspirada na noção de *não-ser*, *privação de bem ou ausência de bem*, presente em Plotino (*En. I, 8, 7*). A palavra-chave que define a ideia de mal em Agostinho é “pecado”, que carrega em si a aceção de culpa moral, tendo como origem o livre-arbítrio da vontade humana. Por outro lado, Pareyson, defende que não se resolver o mal numa simples ideia de ausência ou diminuição de bem ou de ser

(Pareyson, 2012). O italiano desloca o problema do mal para além do campo da moral, e da ideia de não ser, concedendo-lhe um estatuto ontológico.

Ainda que tratando-se de dois pensadores que, além de separados por questões metodológicas de interpretação, há um espaço temporal de mais de mil e quinhentos anos entre as proposições de um estudioso em relação às do outro, que se configura em uma enorme diferença cultural e de desenvolvimento filosófico; ambos os autores estão com a mesma preocupação e propósito, responder um problema que se alastra em toda história da humanidade: o problema do mal. Agostinho e Pareyson, compreendem ser a liberdade aspecto constitutivo da natureza humana. Para eles, a liberdade é o que melhor caracteriza o ser humano que, enquanto criação divina, é imagem e semelhança de Deus; e o bem e o mal, afirmação e negação, assim como a própria da redenção do mal está no cerne da liberdade. À vista disso, faz-se necessário realizar uma comparação entre o conceito agostiniano de *livre-arbítrio* e a noção de *ontologia da liberdade* desenvolvida por Pareyson, a fim de se identificar as aproximações e distanciamento entre os autores a respeito do problema do mal.

4.2 Livre-arbítrio e Ontologia da liberdade: a origem do mal

Agostinho admite que Deus é bom e poderoso, e não existe realidade alguma que não venha de Deus. Tudo que procede de Deus é bom, mas aquilo que não vem de Deus não é bom, pois não existe, logo, o mal não procede de Deus. Se não procede de Deus, de onde vem o mal? Primeiramente, para Agostinho, como vimos anteriormente, o mal não é ser, mas deficiência e privação de ser. Em *Confissões*, Agostinho declara: “o mal é apenas a privação do bem, privação cujo último termo é o nada” (*conf. III, 7, 12*). Para o filósofo não há mal metafísico-ontológico, pois não existe mal no cosmos, apenas graus inferiores de ser, que tomados em um conjunto formam uma perfeição (*lib. arb. III, 9, 25*). Em *O livre-arbítrio*, Agostinho desloca o problema do mal do plano ontológico para o plano ético. Para ele, todo mal é mal moral, todo mal é mal cometido. Portanto, a questão não passa tanto por discutir de onde procede o mal, mas de esclarecer por que fazemos o mal (*lib. arb. I, 2, 4*).

Pareyson, por sua vez compreende também que de fato, toda realidade provém de Deus, mas distintamente de Agostinho, afirma que o mal tem por origem o próprio Deus. Para Pareyson o ato absolutamente primeiro de Deus foi o de originar a si mesmo e se colocar

como positividade originária⁹⁴ (Pareyson, 2017). Ou seja, Deus, com um ato primeiro, afirmou-se podendo negar-se e desse modo resultou positividade e vitória sobre a negação. Deus, que é liberdade, origina-se enquanto vitória sobre o nada e se posiciona como fundamento de toda realidade: “a própria manifestação da liberdade divina não é, portanto, a criação, mas é o próprio advento da liberdade, a identificação total de Deus e liberdade, o nascimento da liberdade positiva que está na base da criação” (Pareyson, 2017, p. 404).

Nessa perspectiva, Pareyson, considera uma relação originária entre Deus e o nada⁹⁵, afirmando-se, ainda, que o positivo só pode ser positivo somente se conheceu a negação e a derrotou, apresentando-se como vitória sobre o nada e sobre o mal (Pareyson, 2017). Portanto, por ser positividade, Deus teve de conhecer a negação e fazer a experiência do negativo, para que pudesse descartar a possibilidade negativa, “justamente porque ele quer ser deve vencer a negatividade, o mal e o nada que são o perigo para sua inexistência” (Pareyson, 2017, p. 407). Não significa que o mal esteja antes de Deus, pois antes de Deus há apenas Deus. Na concepção de Pareyson, o mal é contemporâneo a Deus porque é:

[...] um acontecimento de seu originar-se e um episódio de seu originar-se de um episódio de seu advento, porque nasce um no intemporal em que a Liberdade originária afirma a si mesma apenas derrotando a possibilidade do nada. Além disso, é Deus que instituiu o mal, no sentido que no ato de originar-se transformou o inerte e vazio não ser inicial do nada ativo que é o mal, e é, portanto, ele que em certo sentido o introduziu no universo onde antes não existia. É bem verdade que no originar-se divino o mal nasce já vencido e é instituído não como real, mas apenas como possível. O mal foi parado no limiar da realidade sem nela poder entrar, e tão logo aí se apresentou se aprofundou na inatualidade. É como um passado que jamais foi presente e uma imagem que jamais foi real. Isso não torna o fato de que em Deus ele tenha deixado o seu traço e sua marca, e é isso que chamamos o mal em Deus. Não se trata propriamente de um aspecto tenebroso da divindade ou de um obscuro fundo seu, mas apenas de uma sombra, de uma espécie de escurecimento de seu fulgor. Da alternativa do mal permanecer em Deus um vestígio, com possibilidade de sepultada no passado pela superveniente derrota e feita inerte pela faltosa realização: um simples indício, fraco e incerto, um rastro desbotado, uma possibilidade calada e dormente; mas ainda há sempre uma presença inquietante. É como se esse resíduo inoperante possa ainda constituir um perigo, não por certo por parte de Deus que venceu o mal *ab aeterno*, mas por parte de outrem, que sobrevindo saiba encontrar no mal latente e dormente nas profundezas divinas o estímulo e quase a sugestão para uma nefasta revivescência e para uma ruínosa realização (Pareyson, 2017, p. 407).

⁹⁴ Pareyson utiliza-se de Plotino, o qual ao tratar sobre o *Uno*, diz o seguinte: “daí também é o iniciador de si mesmo [...]. O princípio é o mais perfeito de todas as coisas [...], mais perfeito é atividade da essência, e o mais perfeito é o primeiro, primeira seria atividade. Então tendo-se ativado já é isso, [...] “era antes de vir a ser” uma atividade que não é servil à essência é puramente livre” (*En VII, 20*).

⁹⁵ Segundo Pareyson (2017, p. 406): “Numa filosofia do ser, pela ausência da alternativa ínsita na liberdade como escolha, só há positividade, unitária e compacta, a qual não deixa lugar ao nada, e assim reduz o mal a não ser, falta, privação, com o nada e o mal são apagados de forma enganosa. Numa filosofia da liberdade, ao contrário, o nada é periférico e superficial, mas central e profundo: merece ser chamado positivo apenas aquilo que poderia ter sido negativo, de bem aquilo que correu o risco do mal.”

Esse é o argumento temerário de Pareyson, o mal em Deus. Diante de tal compreensão a reposta de Agostinho é negativa, dado que, para ele, não pode haver mal em Deus; pois além de não conceber Deus como liberdade absoluta, comete o impiedoso ato de atribuir a Deus a origem, a instituição e introdução do mal no universo. Para Agostinho, no “*summum bonum*” não há e nem deriva algum mal. O hiponense admite conter em Deus Verdade imutável de todas as coisas mutáveis e verdadeiras, porém, o mal não poderia estar em Deus, pois não é coisa alguma, visto que em Deus e de Deus procede apenas aquilo que existe (lib. arb. II, 12, 33). Como declara em *Confissões*, o mal não existe para Deus: “*Et tibi omnino non est malum*” (conf. VII, 13, 19).

Os argumentos agostinianos opõem-se à perspectiva de Pareyson, visto que, para Agostinho Deus não precisa do mal para existir, o bem não depende do mal, mas o bem depende do Bem para sua existência, ou seja, o mal não é necessário. Ao contrário de Pareyson, para o qual não existe ser necessário⁹⁶: “*L'essere necessario non esiste*” (Pareyson, 2002, p. 25), para Agostinho, Deus é o ser absoluto e necessário, não há possibilidade de não ser, aquele que é e não pode não ser⁹⁷; Deus imutável. Sobre isso, Agostinho diz o seguinte:

É absolutamente certo que de modo nenhum pode a corrupção alterar o nosso Deus por meio de qualquer vontade de qualquer necessidade ou qualquer acontecimento imprevisto, porque ele é o próprio Deus, o que tudo o que deseja é bom e Ele próprio é o Bem. Ora estar sujeito a corrupção não é um bem. Não podeis ser obrigado, por força, seja ao que for, porque em Vós a vontade não é maior do que o *poder*. Porém, seria maior, se Vós mesmos fosseis maior que Vós mesmo. Mas a vontade e o poder de Deus são o próprio Deus. Tu não podes ser obrigado a alguma coisa contra a tua vontade, pois tua vontade não é maior que o teu poder; e somente seria maior, se fosses maior que tu mesmo. O poder e a vontade de Deus são o próprio Deus (conf. VII, 4, 6).

Em *De trindade*, fazendo uma clara relação entre termos bíblicos e os conceitos dos filósofos da tradição grega, Agostinho faz a seguinte declaração:

⁹⁶ Na perspectiva de Pareyson a eliminação do ser necessário deu-se pela crítica de Kant, abrindo espaço para ser preenchido pelo conceito de liberdade. Em suas palavras: del resto l'insegnamento di Plotino e di Schelling, che su questo punto hanno proferito, dalle più alte vette del pensiero, parole che non si possono nè ignorare nè trascurare, tanto più ch'esse incontrano sul loro cammino la definitiva eliminazione del concetto di essere necessario da parte della critica kantiana, e possono così promuoverne la sostituzione col concetto stesso di libertà. L'essere necessario non esiste, e il vuoto immane lasciato dalla sua inesistenza non può esser riempito che dall'abisso della libertà. (Pareyson, 2002, p. 25).

⁹⁷ Agostinho ao modo dos filósofos gregos (Parmênides, Platão e Aristóteles), conceitua Deus como a única essência imutável, causa primeira de todas as coisas. Deus é a “natureza imutável e invisível [...] é sumamente vivo e auto-suficiente [...], um ser bom sem qualidade, grande sem quantidade, criador sem privação, presente sem lugar determinado, tudo contendo sem por nada ser contido, inteiro em tudo mas não de modo local, sempiterno sem tempo, agente que tudo muda sem se mudar em nada” (trin. III, 9, 16-18; V, 1, 2).

Deus é, sem dúvida, uma substância⁹⁸ ou (se o termo for mais adequado) uma essência, a qual os gregos denominam “ousia”. Assim como a palavra “sabedoria” vem do verbo conhecer com sabor (*sápere*) e “ciência” procede do verbo saber (*scire*), assim “essência” é termo derivado do verbo ser (*esse*). E de quem se pode dizer com mais propriedade que “é”, senão daquele que disse a seu servo Moisés: Eu sou o que sou, e: Dirás aos filhos de Israel: Aquele que é, enviou-me a vós (Ex 3,14). Outras substâncias ou essências admitem acidentes, causas de pequenas ou grandes mudanças. Deus, porém, não é susceptível de acidentes, e por isso, nele existe unicamente uma substância ou essência imutável. A Deus somente compete verdadeira e infinitamente o ser em si mesmo, pelo qual designamos o seu esse, isto é, a sua essência. Tudo o que muda não conserva o ser em si mesmo e o que pode mudar, mesmo que não mude, pode ser o que antes não tinha sido. Assim, somente ao que não muda e não pode de forma alguma mudar, pode-se afirmar, sem escrúpulos, que verdadeiramente é o Ser (*trin. V, 2, 1*).

Pareyson, considera que o referido conceito de Deus é insuficiente, pois Deus não segue uma lógica da não contradição. De fato, o Deus agostiniano é diferente conceitualmente do de Pareyson. Enquanto Agostinho defende uma metafísica ôntica, Pareyson propõe uma ontologia crítica, pois segundo ele existe entre o homem e o ser, uma dependência recíproca original, uma cumplicidade inicial, que aparece, na natureza ontológica constitutiva do homem e, na indissociabilidade da existência e transcendência, lugar onde reside o conceito fundamental da inobjetividade do ser, que exige o abandono da metafísica ôntica (objetiva e especular) e a adoção de uma ontologia crítica. Em outras palavras, constitui uma ontologia consciente do seu alcance finito, da natureza finita e suas próprias operações e garantida pelo risco da discrepância entre dizer, o perigo da mistificação, no sentido de se apresentar como discurso do homem sobre o homem por causa do homem, de modo que qualquer discurso sobre o ser ou sobre o absoluto só é possível indiretamente (Pareyson, 2002);

Em *Esistenza e persona*, Pareyson afirma que:

[...] l'intenzionalità ontologica dell'uomo, per la quale egli è rapporto con l'essere, e per l'altro verso la presenza irriducibile dell'essere nell'attività umana a costituirlo nella sua intenzionalità, sono specificazioni del concetto centrale dell'esistenza come coincidenza di autorelazione ed eterorelazione, cioè dell'uomo come coincidenza di rapporto con sé e (p.14) rapporto con l'essere. V'è, fra l'uomo e l'essere, una solidarietà originaria, una complicità iniziale, che si manifesta per un verso nella costitutiva ontologicità dell'uomo e per l'altro nell'inseparabilità di esistenza e trascendenza; nel che risiede il concetto fondamentale dell'inoggettività dell'essere, il quale esige l'abbandono della metafisica ontica e l'adozione di un'ontologia critica (Pareyson, 2002, p. 14-15).

⁹⁸ Agostinho consciente de o termo substância pode ser entendido em vários sentidos, em *De Trindade*, esclarece que o termo substância deverá ser entendido como essência: “Fica claro que o termo substância em Deus não é apropriado, mas sim abusivo. Deve-se, atribuir-lhe o termo mais próprio de “essência”, o qual se aplica verdadeiramente e propriamente a ele. [...] Portanto, denominamos propriamente substâncias coisas que não são mutáveis nem simples” (*trin. III, 6, 11*).

Portanto, onde se trata de desobjetividade, não há mais metafísica no sentido tradicional⁹⁹. Em razão da inobjetividade do ser, qualquer tentativa de agarrá-lo ou defini-lo será impossível. O Deus da metafísica tradicional “se reduz a mero princípio metafísico ou que, como realidade existente, deva de alguma maneira ser relacionado ao ser” (Pareyson, 2017, p. 92), mas o Deus da religião, da experiência religiosa, é generosidade e liberdade; é o ser que é liberdade, e não necessário. Se Deus é liberdade, Deus é o que se apresenta ser, é o que ele quem quiser ser, e quer ser o que ele é (Pareyson, 2017); ou seja, Deus não é livre enquanto segue a própria natureza. Assim, para Pareyson, quando Deus diz: “*Ego sum qui sum*”, “*’ehjeh ’asher ’ehjeh*”, “Eu sou quem sou”, significa “eu sou livre ao ponto de ser livre também do meu ser, da minha essência, da minha existência [...], meu ato de liberdade é o ato com o qual quero ser o que sou” (Pareyson, 2017, p. 50).

Por isso, de acordo com Pareyson, a definição de Deus como ser necessário, como o ser em que essência implica a existência, fala muito pouco sobre o que Deus é. Assim, o autor considera que a filosofia pura é insuficiente quando encara o problema de Deus, liberdade e mal. O ser se enclausura à ideia de necessidade, e o mal não ultrapassa o plano da teodiceia (Pareyson, 2017), tornando impossível, assim, compreender que “há um sentido no qual se pode dizer que se não existisse Deus o mal não existiria e que a própria existência do mal atesta a presença de Deus” (Pareyson, 2017, p. 101).

A existência de Deus e sua escolha do bem, de acordo com Pareyson, é um ato originário de uma história eterna, sendo tal ato sinônimo de liberdade absoluta, liberdade ilimitada e primeira, definível unicamente “paradoxalmente “início eterno”, oximoro não menos desconcertante do que eloquente, que revela um “Deus antes de Deus”” (Pareyson, 2017, p. 164); é justamente no Deus antes de Deus que reside enquanto possibilidade superada e vencida, o nada e o mal. A escolha do bem, isto é, na escolha de Deus, no ato originário da liberdade absoluta, o mal foi lançado no imemorable, para trás do próprio originar-se de Deus; ou seja, o negativo é como o próprio passado da divindade. Nas palavras do italiano, “a zona mais imemorial do abismo divino, o estrato mais arcaico e profundo da antiguidade de Deus e seu lado recôndito e escuro” (Pareyson, 2017, p. 165).

⁹⁹ Na ontologia crítica o discurso sobre o ser é indireto na medida em que é uma reflexão que não cognitiva, mas representativa da natureza ontológica do homem, ou seja, trata-se de um discurso interpretativo (2002). Significa que a relação do homem com o ser dá-se através de uma interpretação pessoal, ou seja, o discurso do homem sobre o ser é interpretativo, e como tal é indireto e interminável: “a interpretação é um processo interminável que requer um contínuo e incessante aprofundamento. [...] é uma tarefa infinita enquanto é, não uma simples aproximação ou imagem da verdade, mas sua posse real e efetiva” (Pareyson, 2005, p. 84).

A respeito disso, Pareyson afirma:

Não basta dizer que Deus é o bem, como a tradição platônica: ele é muito mais. Ele não é o bem, mas o bem escolhido, isto é, o bem anteposto ao mal, afirmado com a negação e a recusa do mal. ele é a escolha do bem, isto é, a vitória sobre o mal; e, além disso, tanto tal opção quanto essa supremacia são irreversíveis e definitiva. Deus é mais do que bem: é a escolha do bem estabelecida e consolidada e, assim, tornada definitiva, é a redução do negativo à possibilidade vencida e, portanto, inoperante e inerte. O nada foi vencido pela eternidade; o mal é uma possibilidade jogada de uma vez por todas e para sempre perdida, porque foi uma perdedora no ato imenso e primitivo que o originar-se divino. Isso significa Deus e sua existência. [...] Na afirmação divina o mal é uma possibilidade não realizada, aliais, excluída pra sempre, a qual permanece, todavia, mas como uma possibilidade sempre disponível. [...] em virtude da ambiguidade divina, a meontologia, mesmo sendo apenas um lado da ontologia, é sua inseparável acompanhante. (Pareyson, 2017, p. 164-165).

Todavia, ainda que Pareyson considere que a negatividade e o mal estejam presentes em Deus como possibilidades superadas, não significa que não existam; foram “superadas, mas não apagadas caladas, mas não aniquiladas, dormentes, mas não extintas”, (Pareyson, 2017, p. 165), ou seja, o mal é uma realidade possível de ser realizada do mundo. Para Pareyson, Deus é origem do mal, enquanto o institui como possibilidade, porém, nega que ele possa ser considerado o autor do mal, visto não ser Deus o responsável por sua realidade. O agente responsável por tal ato é o próprio homem. Ou seja, o homem é o despertador e o realizador do mal que até então estava vencido. Isso acontece “por que sua atividade tão eficaz é a mesma da liberdade, que em Deus, ao invés, realizou o bem vencendo o mal” (Pareyson, 2017, p. 235). Tal acontecimento trata-se do momento que a queda da humanidade ocorreu, ou seja, para o pensador italiano:

O homem, portanto, é o despertador do mal, o revivificador do nada. Ele não é autor da negação, mas a reanima, e a favorece, oferecendo-se como se o colaborador e instrumento, faz com que ela continue no plano da realidade. A negação, nascida - ainda que vencida já no nascer - pela liberdade (originária), só pela Liberdade (humana) pode extrair nova vida e vigor novo. O homem ressuscita o mal até então latente e dormente e confere um rosto ameaçador ao nada desespero desamparado e prostrado. A queda do homem não foi só uma catástrofe para a humanidade, mas também um cataclismo para o universo, porque o homem, atingindo o ato originário da Liberdade, com isso mesmo, como diz Isaías, “abalou os fundamentos do mundo. [...] De fato, é no exercício de sua liberdade que o homem contra o mal e o realiza, e disso ele carrega plena e total responsabilidade, e esta é aumentada pelo esplêndido de energias intelectuais e moral que foram necessárias para esse ato de liberdade negativa, que tantas mortais e apavorantes consequências teve para a humanidade (Pareyson. 2017, p. 235, 236).

Com a expressão: “o mal em Deus”, Pareyson tem a intenção de expressar a incompreensibilidade do mal, a impossibilidade de encontrar a razão para ele em um nível

inferior de divindade, tendo em vista que o negativo não pode ser tratado somente a partir de uma perspectiva ética ou antropológica, mas também a partir de um aspecto onto-teológico e em uma filosofia da liberdade através de uma hermenêutica da experiência religiosa (Pareyson, 2017). Mal está em Deus, porque se estivesse fora de Deus, Deus não seria mais Deus, mas um Deus positivo, isto é, não se teria uma absolutização de Deus, mas um dualismo maniqueísta que propõe um Deus positivo e um Deus negativo.

Na visão de Pareyson, Deus é a origem do mal, mas o homem é seu despertador. Significa que o homem não é o autor do mal, isto é, o mal não é criação humana. O homem apenas descobre em Deus o mal enquanto possibilidade e a concretiza. Assim, Pareyson não tira a responsabilidade do homem para atribuí-la a Deus. Deus não é o autor do mal, no entanto, é a origem, e o homem o despertador do mal. O homem desperta o mal quando ao invés de escolher o bem, escolhe o mal, concretizando uma pura rebelião, que por sua vez, causou uma catástrofe universal. Na pretensão de se colocar no lugar de Deus, a liberdade negativa tornou-se, escravidão e destruição (Pareyson, 2017). Na pretensão de autoafirmar-se negando Deus, para se tornar Ele próprio, o super-homem ou o homem Deus - dado que a medida humana não se deixa alterar -, o homem consegue unicamente reduzir os outros e a si mesmos a sub-homens (Pareyson, 2012). Dessa maneira,

[...] a queda do homem é um ato único e dúplice de desobediência e soberba, de rebelião e presunção, é ulteriormente aprofundado com a ideia de que esta revolta do homem é, na realidade, a pretensão não só de fazer a criação divina, mas se colocasse no lugar de Deus no mesmo ato de seu originar-se, confiando-se a promessa da serpente antiga. [...] E, de fato, é no curso dessa maluca e imensa tentativa que o homem não consegue domar a negação que havia se apresentado como alternativa no ato supremo da escolha, e que Deus soube a vencer e derrotar com um ato de liberdade positiva do qual resultou sua própria existência. A negação escapa das mãos do homem e se volta contra ele, que usou reanimá-la: o homem não só não consegue ser Deus, mas decai de seu próprio nível, destrói a plenitude da própria humanidade e liberdade, desce a um estado inferior suscetível a degenerar-se em sub-humanidade (Pareyson, 2017, p. 236).

Como já aludido, Agostinho não pensa que a origem do mal esteja em Deus; inere-se, pois, que o seu posicionamento a respeito da autoria do mal é distinto do argumento de Pareyson. Concordaria, isso sim, com que o mal se deu por um ato livre de rebelião contra Deus, movido pela soberba: “a raiz de todos os males é a soberba, isto é, quer mais do que é suficiente”, afirma Agostinho (*lib. arb.* III, 17, 48). O homem, enganado pela falsa promessa da serpente, desejou a glória divina, e por ato de desobediência afastou-se de Deus, caído do seu primeiro estado; ainda que tenha sido convencido pela serpente, não fez sem o próprio consentimento. Pelo uso do livre-arbítrio da vontade veio o pecado, isto é, enquanto ser de

liberdade, o homem peca livremente, pois a vontade, diz Agostinho: “é a causa primeira do pecado [...]. E não existe a quem se impute retamente o pecado, a não ser àquele que peca” (*lib. arb.* III, 17, 49).

No pensamento de Agostinho, o homem foi criado por Deus perfeitamente ordenado (*lib. arb.* I, 7, 16); feito à imagem de Deus, dotado de razão e vontade. Para Agostinho a vontade boa é mais excelente do que todos os bens, e nada depende “mais de nossa vontade que do que a própria vontade” (*lib. arb.* I, 12, 25). Portanto, o hiponense considera que o homem sábio é aquele que vive submisso à razão (*lib. arb.* I, 9, 19) e nada força a razão se submeter às paixões e às coisas mutáveis, pois foi dado a ela, o poder sobre as paixões. Porém, a razão por si mesma cai de sua justeza, submete-se às paixões e torna-se viciada, fica debilitada e sem força para retornar ao seu estado anterior ao pecado (*lib. arb.* III, 20, 54).

Nesse sentido, através da vontade o homem deveria buscar viver com prudência, desejando sempre o Bem supremo, pois é próprio da vontade escolher aquilo que se pode optar e abraçar. Porém, com tal poder o homem optou por afastar-se de Deus, menosprezando as coisas eternas, apegando-se às coisas mutáveis, e nisso constitui-se o pecado, o proceder mal (*lib. arb.* I, 10, 21). Portanto, o mal moral tem sua origem no livre-arbítrio da vontade. Isto é, o homem, podendo escolher entre o bem e o mal, escolheu livremente o mal (*lib. arb.* III, 18, 49); portanto, considerando que a desobediência foi uma escolha livre do homem, unicamente o homem é responsável pelo mal (*liv. arb.* I, 2).

Para Agostinho a vontade deficiente escolhe o mal, ou seja, perante a noção de liberdade desenvolvida por Pareyson, a ideia de liberdade agostiniana é limitada e insuficiente, pois a vontade deficiente não pode escolher o bem e escolhe o mal por necessidade. Na perspectiva pareysoniana, para o homem “não há outro acesso a Deus a não ser a liberdade, aquela mesma liberdade originária de cuja ilimitabilidade ele tira também a possibilidade do puro arbítrio e da mera rebelião, caindo, em ambos os casos, na destruição, ou melhor, na autodestruição” (Pareyson, 2012, p. 149); por isso, ainda que o homem seja totalmente responsável pela existência do mal no mundo, em nada isso danificou sua liberdade.

Igualmente a Pareyson, Agostinho pondera que o homem teve a possibilidade de escolher o bem, mas escolheu o mal. Contudo, fica evidente que Pareyson discorda da ideia de liberdade a partir da noção de livre-arbítrio proposta por Agostinho; pois, enquanto em Agostinho o homem é dotado de livre-arbítrio, isto é, de liberdade, na concepção de Pareyson, esse ato extrapola essa noção, dado que, para ele o homem não apenas tem liberdade, mas é

liberdade (Pareyson, 2017). Por outro lado, para Agostinho somente o homem antes do pecado poderia não pecar, isto é, possuía a liberdade de escolher e fazer o bem, enquanto o homem após o pecado perdeu o livre-arbítrio da vontade (*lib. arb.* III, 18, 52). Por essa razão, tornou-se incapaz de não pecar, dependendo, por isso, da graça divina para que lhe seja restituído o livre-arbítrio da vontade (Gilson, 2010).

Torna-se evidente em que pontos os autores divergem sobre a origem do mal. Para Agostinho o mal tem como origem o livre-arbítrio da vontade humana, e o próprio homem é o seu autor; Pareyson, por sua vez, entende ser Deus a origem do mal e o homem ao invés de autor é o despertador do mal que estava adormecido em Deus. Ou seja, o mal agostiniano localiza-se no campo da moral, enquanto Pareyson parte da ideia de ontologia da liberdade, isto é, ser de liberdade, posicionando o mal no campo da ontologia elevando, com isso, sua complexidade ao extremo, visto que somente no mistério divino é que o horizonte de compreensão no qual a origem remota e incipiente do mal pode encontrar espaço.

4.3 O estatuto do mal

Para Agostinho, o mal ontológico não existe. O mal não se encontra em Deus e nem no cosmo. O mal não forma substância ontológica conforme a doutrina dos maniqueus (Costa, 2002). Mal é nada. Agostinho a partir de Plotino, concebe o mal como ausência, privação de bem, isto é, o mal é não-ser; e o não-ser, diz agostinho: “o não-ser, não duvides de afirmar, sem hesitação, que ele não procede de Deus” (*lib. arb.* II, 20, 54). Deve-se buscar a origem do mal na criação divina, especificamente no homem, pois o mal tem origem no livre-arbítrio da vontade humana. Isto é, Agostinho persistirá na noção de ausência de fundamento ontológico do mal (*lib. arb.* III, 1). Em *O livre-arbítrio*, Agostinho posiciona-se em defesa unicamente do mal moral, isto é, do pecado, ao qual o homem deu origem não por necessidade ou contrariamente a outro ser, mas o realizou por seu próprio querer e sua livre vontade (*lib. arb.* II, 2, 4). Os pecados são atribuíveis à própria vontade, não a Deus.

O pecado, que é uma carência da bondade do livre-arbítrio, não deriva de Deus, mas de um defeito de ser e do agir. É ele o verdadeiro não-ser. A liberdade humana é a única fonte do mal. O mal moral tem, assim, sua origem em uma deficiência da vontade livre. O mal moral é o pecado, e este depende da má vontade humana, a qual não tem “causa eficiente”, mas sim, “causa deficiente”. O livre-arbítrio da vontade é um bem concedido ao homem por Deus, porém, o mau uso desse bem levou o homem à queda. Segundo Agostinho, ninguém

deve procurar a “causa eficiente da vontade má, porque essa causa não é eficiente, mas sim deficiente” (*civ.* XII, 7). O livre-arbítrio é a fonte da moral interior no homem.

A vontade má não é uma eficiência, mas uma deficiência, pela qual o homem se afasta de Deus; isto é, deixando o Bem supremo, a alma inclina-se aos bens mutáveis¹⁰⁰: “o mal consiste na aversão da vontade ao Bem imutável para se converter aos bens transitórios” (*lib. arb.* II, 19, 53). As enfermidades, a dor e sofrimento e a morte, são consequências do pecado original, em outras palavras, é resultado do mal moral. A corrupção do corpo que pesa sobre a alma não é a causa, mas a pena do primeiro pecado (*lib. arb.* I, 11, 22; *civ.* XV, 6); ou seja, é “aqui que o mal moral se mistura com o sofrimento, na medida em que a punição é um sofrimento infligido” (Ricoeur, 1988, p. 23).

Como já vimos, ainda que Pareyson, considere que o mal se aloje no interior do homem¹⁰¹, não se encerra em uma antropologia, pois sua origem e vigor depende da divindade. Isto é, o mal é um problema ontológico que deverá ser compreendido na ambiguidade da divindade que é sua origem primeira (Pareyson, 2017). Diante disso, Pareyson entende que o mal não é nem privação nem finitude, o mal é oninegação e autodestruição, uma rebelião contra Deus, por outro lado, a denúncia do mal é afirmação do bem¹⁰². O mal não é ausência de ser ou privação de bem ou falta de realidade, mas é a realidade no seu modo mais preciso, pois é realidade positiva em sua negatividade, resultante de um positivo ato de negação: “o mal é negação do absoluto” (Pareyson, 2012, p. 79) Assim, para o italiano, o mal:

[...] resulta de um positivo ato de negação: de um ato consciente e intencional de transgressão e revolta, de uma recusa e denegação nos confrontos de uma previa positividade; de uma força negadora que não se limita a um ato negativo e privativo, mas que, instaurando positivamente uma negatividade, é um ato negador e destruidor. O mal, portanto, intenso de rebelião e da destruição. [...] e é essa a

¹⁰⁰ De acordo com Ricoeur (1988, p. 32): “Agostinho sustenta que o mal não pode ser entendido como substância pois pensar o “ser” é pensar “inteligivelmente”: pensar “uno”, pensar “bem”. Então, o pensar filosófico exclui todo o fantasma do mal substancial. Por outro lado, nasce uma nova ideia de nada, e do *ex nihilo*, contida na ideia de uma criação total e sem excesso. Ao mesmo tempo, um outro conceito negativo, associado ao precedente, toma o lugar de uma distância ôptica entre o criador e a criatura que permite falar de deficiência daquele que é criado enquanto tal; em virtude desta deficiência, torna-se compreensível que criaturas dotadas de livre escolha possam “declinar-se” longe de Deus e “inclinarem-se” em direção ao que tem menos ser, em direção ao nada”.

¹⁰¹ O perigo mortal do mal está precisamente nisto: aquela que, definitivamente, é apenas uma potência de destruição e de morte se apresenta sob as vestes da realidade mais familiar e cotidiana; o mal não subsistiria sem o esteio do homem, no qual ele toma uma sede, mas, precisamente aí, onde encontra a sede refúgio, ele exerce a sua força destrutiva e negadora (Pareyson, 2012, p. 71).

¹⁰² “A mentalidade hodierna é muito mais inclinada à psicologia que à metafísica, e talvez preferiria rejeitar um discurso baseado na transcendência do mal em relação à psicologia e consciente da insondável profundidade do pecado que manifestar o caráter ontológico do mal” (Pareyson, 2017, p. 186).

essência do mal como rebelião: ele ter uma natureza demoníaca (Pareyson, 2017, p. 156).

Pareyson, nesse trecho, está tratando da negação ontológica, que é por si só uma autonegação. Assim, o mal não é uma atenuação, diminuição ou cessação do bem, mas uma negação real e positiva, uma infração deliberada contra o ser. De acordo com Pareyson, o mal é essencialmente negação, porque é o espírito da autodestruição e do não ser. Assumindo a sede da realidade humana, o mal camufla a imagem do nada com a imagem de Deus, e na sua força negadora, isto é, na sua ação dissolvente no interior do homem, o mal acaba por substituir a imagem de Deus pela imagem do nada. “A realidade humana, que, no início, ofereceu ao mal o esteio ontológico, do qual ele necessita, torna-se agora presa do nada, no qual consiste” (Pareyson, 2012, p. 75).

Portanto, o mal, que é sempre contemporâneo a Deus, estando em Deus como possibilidade, também está no interior do homem. Isso não significa que Pareyson é um dualista, um maniqueu, que afirma existir duas divindades: um deus positivo e um negativo tão potente quanto o positivo e sim, segundo ele:

[...] o bem e o ser são plenamente de vida, completude, realidade total enquanto o mal é negação e tendência ao aniquilamento, à inexistência, ao nada. Deus é vida, pela vida, pelo verbo, pela perfeição da vida, mas Satanás é morte e sede de autodestruição. Não há, portanto, um Deus do mal [...]. O mal é o mal, está presente no mundo e não pode de modo algum, ser ignorado ou camuflado, nem é possível fazê-lo desaparecer por um passe de mágica. Se o mal não é um Deus do mal, um princípio eternamente independente oposto ao absoluto, nem por isso ele é simples ausência de bem ou de ser mera privação ontológica: ele não é um princípio oposto a Deus, ao bem, ao ser absoluto, mas é, certa e positivamente, uma resistência, uma revolta, uma rebelião, ou melhor, um repúdio, uma rejeição, uma refutação.

Afirma ainda que:

O mal não pode ser, maniqueistamente, Um princípio oposto e é equipolente ao bem porque todas as suas forças não bastam para conspurcar o absoluto; nem pode ser apenas, agostinianamente, Uma privação de bem, porque, pelo contrário, se trata de uma positiva refutação do bem; de modo que o mal, por um lado, não podendo nada contra o absoluto, ataca o finito e, por outro lado, não se limitando a ser uma diminuição do bem, é um repúdio à presença do absoluto no finito. [...] O mal é negação do absoluto, mas não pode sê-lo no plano do absoluto, porque naquele plano ele não é um princípio que possa vencer o absoluto ou que possa ter o seu mesmo poder. No plano do absoluto, o mal, longe de poder superar ou impugnar o absoluto, está destinado a ser impugnado e vencido por ele. [...] Se no plano do absoluto o mal é puro não ser, inexistente ao lado do ser que, como absoluto, o domina por completo, evidente que ele pode existir e operar no outro plano, que será o do relativo, o do ser finito. Ontologicamente, mal é nada, não ser, inexistência: para existir necessita de um sustentáculo ontológico, necessita apoiar-se no não ser. Este não pode ser o absoluto, que ele excluiu como inexistente; este ser será, o ser

finito, que ele empresta a sua realidade. Somente ali ele pode saciar se exercitar a sua ação negativa. [...] Dentro do ser finito, o mal opera como um princípio de negação, de alteração, de separação: eles se tornam a doença do ser, que leva a destruição e a morte (Pareyson, 2012, p. 80).

Nesse ponto Pareyson rejeita o “dualismo ontológico” maniqueísta e a ideia agostiniana de “privação de bem”, pois compreende o mal como uma positiva refutação do bem, isto é, a positividade em sua negatividade. Não há um princípio ontológico diferente de Deus, pois no plano da ontologia pareysoniana, o ser é liberdade e não há outro ser senão a liberdade, na qual há uma inseparabilidade de positividade e negatividade. Assim, a liberdade é sempre ambiguidade, seja como positiva ou como negativa (Pareyson, 2017). O mal que se encontra vencido e adormecido em Deus não tem realidade e existência, é um nada enquanto realidade não realizada (Pareyson, 2017); não é princípio ontológico capaz de vencer o ser absoluto, mas também não se limita ser uma diminuição do bem, mas é uma negação do absoluto que se realiza no finito, pois uma vez que não consegue vitória contra o absoluto, no qual está eternamente superado, o mal ataca o finito¹⁰³, e no finito encontra sua realização, sua existência e realidade (Pareyson, 2012). Dessa forma, a realidade humana é o palco da grande tragédia provocada pelo mal, que, insinuando-se no ser finito:

[...] assume, em primeiro lugar, forma do ateísmo, ou seja, da resistência ao absoluto da rejeição de sua presença no finito, em suma, da destruição da ideia de Deus. Acaba assim, por anular o estatuto ontológico e moral do homem, isto é, elimina, por um lado, a constitutiva diferença entre Deus e homem e, por outro, a fundamental distinção entre bem e mal: o próprio homem é colocado no lugar de Deus e é bem isso que o homem arbitrariamente quer. [...] O mal, sediando-se no ser finito, tende arrastá-lo consigo na sua irremediável corrida para a autodestruição: se o mal leva o ser finito à destruição, isso acontece porque ele mesmo tende à destruição de si e ao próprio e completo aniquilamento. [...] “O mal provém do próprio não ser e aí ele retorna com o princípio da negação e do nada, não podendo ter acesso ao absoluto, volta à própria ação contra o ser criado e os seus princípios de existência; o fim, aspira a oninegação” (2012, p. 81, 82, 83).

¹⁰³ Em *Dostoiévski: filosofia, Romance e Experiencia Religiosa*, ao tratar das ações dissolvente do mal no homem, diz o seguinte: O primeiro efeito da ação dissolvente do mal no homem é a cisão interior; [...] A personalidade não é unitária, mas dividida em duas: de um lado, estará pessoa honesta, reta e boa, na qual o eu se reconhece o quereria reconhece-se; do outro, estão os aspectos piores do próprio eu, que cada um tende a não reconhecer em si e a atribuir a um *alter ego*, que ele recusa aceitar e ser. A convivência entre as pessoas é o seu sócia, entre o *ego* e o *alter ego*, é impossível, por que entre eles existe uma separação, propriamente dita: quando o mal está presente no homem, a sua personalidade está dividida, dissociada, alienada, duplicada (Pareyson, 2012, p. 68). Em seguida continua: “O segundo efeito da ação dissolvente do mal no homem é a desagregação da sua personalidade. O desdobramento se torna tão pronunciado que não é mais somente uma duplicação interior, que, no entanto, sempre exprime a luta entre o bem e o mal no coração do homem. O sócia toma a dianteira e, nitidamente, prevalece o aspecto negativo, peço em ficado numa presença bem mais premente e ameaçadora piada do simples sócia, porque assume a figura do demônio; assiste-se, desse modo, a força do mal que, em toda a sua potência de negação, quer tomar Posse da personalidade, e levá-la a completa dissolução” (Pareyson, 2012, p. 68).

A essa altura podemos dizer que, mesmo que Pareyson tenha rejeitado a posição agostiniana de “não-ser” e “privação de bem”, além de não aceitar o dualismo maniqueísta, mesmo compreendendo que o mal tenha origem em Deus, Pareyson, aceita a posição agostiniana de que o mal é um problema unicamente para criação divina, tendo em vista que, o verdadeiro mal toma seu vigor através do homem, quando este o escolhe podendo escolher o bem. Agostinho e Pareyson concordam também que em razão do pecado original, toda a raça humana está sobrecarregada por uma culpa original comum a todos os homens, carentes, portanto, de redenção (*lib. arb.* III; Pareyson, 2017). Assunto que será tratado a seguir.

4.4 O Deus sofredor e a redenção

De acordo com Agostinho o homem escolhe livremente em suas decisões e é por ser livre que é capaz de fazer o mal. Pelo qual o universo torna-se o “teatro das destruições contínuas que, no caso dos seres vivos e do homem em particular são acompanhadas pelos mais cruéis sofrimentos e agonias e lutos” (Gilson, 2010, p. 275). O pecado é a razão de toda desordem, dor e o sofrimento que envolve a criação divina (*lib. arb.* III). Criado à imagem de Deus, porém, “ao pecar, o homem perdeu a justiça e a santidade da verdade; a imagem tornou-se disforme e sem brilho” (*trin.* XIV, 16, 22). Agostinho afirma que por causa do pecado, “o gênero humano foi entregue ao poder do demônio, com a transmissão do pecado original do primeiro homem a todos os que nasçam da união dos dois sexos” (*trin.* XIII,12, 16). A condição atual do homem é de decadência, completamente contrária a vida antes do pecado, pois:

O estado no qual Deus criou o homem era e muito superior ao seu estado presente. Antes do pecado o homem levava uma vida cuja essência mesma era seu amor pacífico por Deus. Amando Deus sem esforço, o homem não cometia pecado algum; não estava submetido a nenhum mal, a nenhuma dor, a nenhuma tristeza; ele era, portanto, incorruptível e imortal (Gilson, 2010, p. 281).

Porém, pela vontade má do primeiro homem, a natureza humana encontra-se mudada. O homem foi entregue ao poder do mal¹⁰⁴. Enquanto pecador o homem está sujeito a dor,

¹⁰⁴ Agostinho observa que em “relação ao modo como o homem foi entregue ao poder do demônio, não se deve pensar que Deus foi o autor ou que o tenha ordenado — somente o permitiu e com justiça. Tendo Deus abandonado o pecador, o autor do pecado apoderou-se do homem. Todavia, falando com mais exatidão, Deus não abandonou sua criatura a ponto de não se manifestar a ela, como Deus criador e vivificador, como doador de inúmeros bens misturados aos males, que são a consequência do pecado. Em sua misericórdia, não se deteve em sua ira (SI 76,10)” (*trin.* XIII, 12, 16).

angústia e sofrimento, pois “o pecado traz consigo sua própria penalidade, pois o pecado e o castigo do pecado são uma só coisa em seu efeito” (Evans, 2006, p. 179). Assim, os sofrimentos dos homens são a justa punição pela perversão (*lib. arb.* II, 17, 43), mesmo o sofrimento das criancinhas que são inocentes do pecado (*lib. arb.* III, 23, 66-68). Porém, o mais agravante dos efeitos do pecado é a cisão estabelecida entre Deus e os homens; do paraíso de onde foi expulso o homem por si mesmo não poderá voltar. Frente a essa situação, Agostinho propõe a noção de graça divina como solução ao problema do mal. Segundo ele a *graça divina* é a única capaz de superar o poder do pecado. O homem ajudado pela graça divina obtém vitória sobre o pecado (*gr. lib.* IV, 8).

Pareyson enriquece sua ontologia da liberdade através de uma filosofia existencialmente hermenêutica da experiência religiosa cristã de Deus e do mal. Em *Ontologia da Liberdade*, Pareyson, afirma que os resultados que a interpretação religiosa extrai do relato mítico são universais, portanto, servem a cada homem, crente ou não, judeu, islâmico e ateu (Pareyson, 2017). Tal como Agostinho, é a partir das escrituras sagradas do cristianismo que Pareyson reflete o significado mais profundo da tragédia cosmooteândrica.

Pareyson mergulha no que ele considera ser o mito no qual sua existência é lançada, isto é, na tradição cristã; não como narrativa, mas como mito no mais alto sentido do termo. Em particular, Pareyson dá uma interpretação do cristianismo através de três partes principais dos textos sagrados: do Gênesis, onde encontra-se a narração a criação da queda do homem; do Êxodo 3:14; 2, onde Deus revela seu nome; “*ego sum quid sum*”; e da cristologia presente no Novo Testamento (Tomatis, 2003). A partir dessa interpretação, o italiano, também compreende que o homem pós-queda é incapaz de se redimir. A tragédia do mal foi muito mais terrível que se possa imaginar. Além da criação, o mal atingiu o próprio Deus, ainda que de forma indiretamente (Tomatis, 2003). Segundo o autor, por meio da obra negativa do homem a criação divina sofreu uma espécie de falência, se encontra corrompida pelo pecado e condenada ao sofrimento que por um lado é pena da culpa e, por outro lado, é resgate. Isso por que, o sofrimento é “o único resgate possível para culpa, porque só a dor se revela mais forte do que o mal, a ponto de vencê-lo”, afirma Pareyson (2017, p. 176).

Pareyson considera que a tragédia da humanidade é marcada pela omnicupabilidade e pelo sofrimento universal. Isto é, existe entre os homens uma solidariedade na culpa, e por isso, todos são participantes da expiação da culpa, por meio da punição do sofrimento, isto é:

A solidariedade dos homens na culpa corresponde à solidariedade dos homens na dor, segundo a advertência Paulina: *tribulatio et angustia in omnem animam hominis*

operatis malum (Rm 2, 9): se todos são pecadores, todos devem sofrer. A participação comum de todos os homens no pecado produz a solidária participação de todos no sofrimento. A rigor ninguém é verdadeiramente inocente a não ser no sentido relativo; sobre todos os homens, unidos por uma originária solidariedade na culpa, recaiu um destino de expiação (Pareyson, 2017, p. 178).

Diz ainda que, ainda que todos os pecadores estejam:

[...] unidos por uma originária solidariedade na culpa, recai um destino de expiação, de modo que também os “inocentes”, na medida em que deles é possível falar, são chamados a sofrer pelos outros, a fim de lavar a culpa comum, e o mal é tão expressivo no mundo que justamente sobre os inocentes acaba por recair o maior sofrimento, e com isso o escândalo do mal atinge seu extremo. A vastidão e a profundidade do mal existente no mundo são tais que, mesmo admitindo o sofrimento como expiação e resgate, para liberar a humanidade não basta o sofrimento dos pecadores, mas é demandado também o sofrimento dos inocentes, o que é ainda mais desconcertante e terrível se pensarmos que entre os inocentes é preciso contar também as crianças e os deficientes, e que, assim, é necessário recorrer ao tão temido e deplorável princípio da reversibilidade dos sofrimentos dos inocentes em favor dos pecadores (Pareyson, 2017, p. 178).

Esse é o ponto em que se chega na profundidade do nexos entre o mal e a dor. A dor é um mal, também é bem. Para o autor, quando o sofrimento dos inocentes é demandado como irreversível, logo, a dor também arrasta também a divindade. Porque o “sofrimento dos inocentes é sinal de que a criação é tão falimentar que para que seja reparado é necessário também a dor de Deus” (Pareyson, 2017, p. 178). Pois o escândalo do sofrimento dos inocentes se torna tolerável só na extensão do drama do homem a Deus, ou seja, na realidade de um Deus sofredor (Pareyson, 2017). Desse modo Pareyson, compreende que “os pecadores e os inocentes o homem e o mundo, a humanidade a divindade estão implicados numa única – terrível e grandiosa – tragédia cosmoteândrica” (Pareyson, 2017, 178).

Agostinho estabelece a graça divina manifesta aos homens através do sacrifício de remissivo de Jesus Cristo como a solução para o mal. Para o hiponense a redenção não se dá pelo sofrimento dos pecadores e inocentes, mas pela fé dos pecadores naquele que sem pecado sofreu e morreu para resgatar a culpa humana (*trin.* IV, 13). Em *Trindade*, Agostinho, assevera que a redenção humana depende do sacrifício voluntário de Jesus Cristo: “nós fomos levados à morte pelo pecado e ele pela justiça. Por isso, como nossa morte é pena do pecado, sua morte tornou-se a hóstia propiciatória pelo nosso pecado” (*trin.* IV, 12, 15). A morte de Cristo, portanto, é o “único e veracíssimo sacrifício oferecido por nós, purificou, aboliu e destruiu o que havia de culpa” (*trin.* IV, XV, 13, 17). Deste modo, Deus resgata o homem do poder do demônio. Pareyson, por sua vez, compreende que o pecado, a rebelião e a grande tentação da positividade original só podem ser expiados pela dor, a única capaz de reverter a

tragédia cosmoteândrica. A dor e o mal são tão universais ao ponto de envolver os inocentes e chegar ao próprio Deus (Pareyson, 2017).

Encontramos em Agostinho a ideia do Cristo sofredor e redentor, na perspectiva que ele seja Deus encarnado que vem ao socorro dos homens, e que unicamente sua dor, sofrimento e morte é suficiente para redenção do mal (Evan, 1995). Em *Dostoiévski: filosofia, romance e experiência religiosa*, e *Ontologia da Liberdade: o mal e o sofrimento*, Pareyson, também desenvolve a noção do “Deus sofredor”¹⁰⁵, a partir de Dostoiévski. Segundo o filósofo italiano, o próprio Deus é chamado em causa para expiar os erros dos homens e para redimir sua obra degradada pelo mal. Deus sofre com os homens, porque todo o sofrimento humano, dos pecadores e dos inocentes é insuficiente para reparar o dano da negatividade no mundo, precisando, portanto, do sofrimento divino, que além de conferir sentido ao sofrimento dos inocentes, torna possível a redenção da criação divina (Pareyson, 2017).

O mal é devastador e arruinador. Sua potência é grande enquanto destrutiva. O mal não é o propulsor do progresso, mas o caminho da perdição (Pareyson, 2017). Porém, a dor que é punição, também é pena pelo pecado, pois o sofrimento é a única força superior àquela imensa potência do mal. Ou seja, o sofrimento mostra-se como punição, o castigo infligido ao homem por sua queda, mas também como meio de redenção. Porém, o sofrimento humano não é redentor sem o sofrimento de Deus (Pareyson, 2017).

Nas palavras do italiano:

Só a dor é mais forte do que o mal: a única Esperança de vencer o mal é confiada a dor, que por trabalhosa e lacerante que seja a sua obra, quer energia escondida do mundo, a única capaz de afrontar toda tendência destrutiva e de vencer os efeitos letais do mal. Mais forte do que o mal e Vitória sobre este é da expiação, a do aceita, aliás, desejada, quista e procurada. Na expiação pecador, que talvez já antecipava o sofrimento nos sombrios tormentos do remorso e na angustiante vicissitude do arrependimento, deseja para resgatar sua culpa e pagar sua dívida vida exigia como flagelo que pode refrescar, como se cílio que se converte ao alívio. Sem cessar disse suplício e tortura o sofrimento torna-se então bálsamo e suavização; o pecador, mesmo se obrigado no cárcere da punição e em virtude da expiação redentora se

¹⁰⁵ Pareyson compreende que a ideia do Deus sofredor é a única que pode resistir à objeção do sofrimento inútil como demonstração do caráter absurdo do mundo. A respeito do conceito de sofrimento inútil, em *Dostoiévski: filosofia, romance e experiência religiosa*, Pareyson afirma o seguinte: “O sofrimento inútil é aquele que, ou pelo excesso da dor pela incapacidade do paciente, não pode transformar-se nem envia para a purificação e para a redenção, nem meio de maturação interior. É um sofrimento, por assim dizer, sem sujeito: quem faz sua triste experiência incapaz de resistir-lhe ou de reagir, ainda que, deveras, não seja tão ignaro acerca dele que o acompanhe com manifestações de alegria. Quem vive é o mero objeto de um destino número cruel e injusto do que caprichoso e arbitrário: reduzir ao estado de mero paciente, não pode obter o nome de herói, porque não age, mais, certamente, o de mártir, porque “padece”. Enquanto não faz se não padecer, pode, sem dúvida, seu Martin, isto é a testemunha de uma transcendência que opera nele sobre ele; contudo pela sua passividade inconsciência e entrega e permanece o Martin completamente involuntário, no qual o sofrimento fica completamente infrutuoso” (Pareyson, 2012, p. 186).

sente liberto. Na expiação o sofrimento mais desolador é capaz de se tornar sede de límpida felicidade (Pareyson, 2017, p. 409).

Porém, considerando que a potência do mal é tão assustadoramente presente no mundo que jamais se sofre o suficiente para expiá-lo.

A solidariedade humana na culpa impõe a cada um, sem exceção, a tarefa de sofrer pelos outros. A economia do universo tem um forte desequilíbrio, pois há um excesso de mal correspondente a uma defasagem de sofrimento. O excesso de mal cria um crédito difícilíssimo de ser saudado. Impossível o nivelamento confiado apenas aos pecadores: a situação permanece desmesuradamente deficitária. Um profundo desânimo suscita a necessidade de se recorrer ao sofrimento dos inocentes, que, por sua vez, se revela insuficiente. Um recurso exterior se impõe, e é ainda mais horrível descomunal: aquele do sofrimento de Deus. Apenas a incomensurabilidade divina torna possível a paridade. Sem essa decisiva intervenção a situação permanece aberta inconclusa, no tão óbvio desequilíbrio a ponto de autorizar as mais severas apreciações sobre o caráter falimentar do mundo e, portanto, sob seu caráter absurdo (Pareyson, 2017, p. 186).

Em termos Paulinos, que tanto Pareyson (2017), quanto Agostinho (*trin.* IV) utilizam, aquilo que “é escândalo para os hebreus e loucura para os pagãos [...] é potência de Deus e sabedoria de Deus” (1Co 1, 23). Ou seja, o que chamam de loucura e escândalo é o agir de Deus para salvação dos pecadores. Por causa do sofrimento divino o sofrimento humano não é inútil, do contrário, maior seria o sofrimento. O fato é que com a ideia do Deus sofredor, o sofrimento é mais limitado a humanidade, mas se torna infinito e se insere no próprio coração da realidade. O Deus que ao mesmo tempo é a origem do mal é sua vítima, mas não é vítima se não quanto redentor. O mal que é despertado em Deus e vencido pelo próprio Deus que o redime na dor e no sofrimento de Cristo, o servo sofredor. Não é só vencido pela dor e pelo sofrimento, mas sobretudo pela ressurreição da divindade que não se permite sucumbir-se no nada. Esta é ambiguidade da liberdade que no ato de se negar se afirma, se torna sem deixar de ter sido aquilo que ela é mesma (Pareyson, 2017).

Esta realidade só pode ser compreendida é um espaço em que o paradoxo faz sentido, isto é, na experiência religiosa, sobretudo no cristianismo que compreende o negativo, enquanto confere um significado ao mal e encontra o sentido da dor no sofrimento de Deus (Tomatis, 2003). O cristianismo de acordo com o pensador italiano:

[...] envolve na tragédia do homem o próprio Deus estendendo o drama, isto é, a urgência do mal e da dor a todo o universo [...]”. Para o cristianismo, ao contrário, o problema não é suprimir o sofrimento, que seria como suprimir a realidade, mais encontrar nele o sentido e confirmá-lo: trata-se de saber sofrer para fazer da própria dor não uma diminuição, mas um incremento da personalidade; trata-se sobretudo de sofrer pelos outros para preencher uma deficiência metafísica; trata-se de aceitar a

dor como inevitável e, por meio dessa aceitação, encontra nela uma possibilidade não só de superar, mas de inversão. [...] Isso não tem nada a ver com a intenção do autoflagelador [...]. Não se trata de ter prazer do sofrimento da mórbida voluptuosidade da dor, mais da límpida e franca positividade do sofrimento. [...] O ponto da vista cristão é sempre dialético: tudo conforto é possível apenas por meio de um caminho doloroso, a Consolação é genuína somente se atingida por meio do desamparo, alegria é agradável como tal só por meio e dentro do sofrimento: *ex sutabetis modicum da mente nunc si ô portet contris tari (1pd 1,6), communicantes Christe passionibus gaudate (1pd 4, 13)* (Pareyson, 2017, p. 187).

Por certo que, o sofrimento de Deus é um escândalo, do qual, qualquer outro escândalo desaparece, e toda murmuração e protesto contra Deus é um ato de injustiça. Sendo o sofrimento de Cristo é remédio para o homem, Agostinho exorta o seguinte: “deixem de murmurar contra Deus” (*lib. arb.* III, 19, 53), pois o mal que o homem dar a existência como uma aversão e negação de Deus, está sempre na eminência de destruir seu hospedeiro e reduzi-lo ao nada que é o próprio mal (Pareyson, 2012). Dessa forma, Deus, que segundo Dostoiévski (2020), é sempre o Deus de amor, disposto a se compadecer dos homens¹⁰⁶, encarna-se na nebulosa realidade humana, em uma *kenosis*, liberta seu inimigo/homem, por meio do seu próprio sofrimento que se constitui mais uma vez vitória sobre o mal. Assim, Deus é aquele que vence o mal na eternidade, no ato de se auto-originar, mas também na realidade humana quando “por meio da [sua] impotência e do sofrimento conseguiu dar conta do mal e da dor” (Pareyson, 2017, p. 199).

Sobre isso, Pareyson, afirma:

[...] Só Deus vence o mal, de modo que só então nossos pecados tornados seus são nele verdadeiramente vencidos e nós somos salvos e justificados. [...] O fato é que enquanto homem só tem que agradecer e culpar a si mesmo Deus, ao contrário, paga por ele, porque se encontra obrigado a remediar a catástrofe provocada pelo homem e a sofrer para redimir o homem pecador. [...] A tragédia de Deus consiste no fato de que ele, contemplando a falência da criação produzida pelo homem sua criação sofre três vezes: a primeira, porque o homem pecou, a segunda porque ao pecar, o homem caiu em sofrimento, a terceira porque não bastando que o homem sofria para limpar-se disso a culpa viva deve o próprio homem, para redimir o homem, assumir para si o sofrimento (Pareyson, 2017, p. 197).

Nessa mesma perspectiva, Agostinho, em *De natura et gratia (A natureza e a graça)*, afirma que Cristo foi o único capaz de vencer o mal e redimir o pecado; que na suposta fraqueza de Deus, manifestou-se a glória divina derrotando o pecado pela morte e ressurreição de Cristo. Em *De trindade*, Agostinho assume que Cristo “teria vencido o demônio pelo

¹⁰⁶ Para Dostoiévski (2020, p. 81): “Deus perdoa tudo. Não há pecado na Terra que Deus não perdoe a quem se arrependeu sinceramente. O homem não pode cometer pecado capaz de esgotar o infinito amor de Deus. [...] Tudo regime, tudo salva”.

poder, ainda que não pudesse ser entregue à morte por ele. Mas é maior prova de poder vencer a morte ressurgindo, do que evitá-la vivendo” (*trin. XIII, 15, 18*). Em *De spiritu et littera*, o filósofo hiponense considera haver “algo oculto e profundo dos juízos de Deus” que foge a compreensão do entendimento humano, pois para Deus “é na fraqueza que a força manifesta todo o seu poder” (*spir. et. litt. XXXVI, 66*). Na perspectiva agostiniana a vitória divina sobre o demônio, deu-se primeiramente pela justiça, e depois pelo seu poder. Em *De trindade*, Agostinho considera o seguinte: “justiça e poder, uma a executou morrendo; a outra, ressuscitando [...] Pela justiça, porque nele não houve pecado e, entretanto, foi morto por um ato injustíssimo. Pelo poder, porque reviveu após a morte para nunca mais morrer” (*trin. XIII, 13, 17*).

Para o autor de *Ontologia da liberdade*:

Na pessoa do redentor é o Deus impotente que aparece, na abnegação do sofrimento e na cenose da figura de sofredor do crucifixo, mas é justamente nessa obscura e terrível impotência que resplandece em todo seu fulgor a onipotência divina. Não é com sua onipotência que Deus corrige o mal, mas com seu sofrimento e impotência, e justamente por isso maior se mostra sua onipotência [...] (Pareyson, 2017, p. 200).

Portanto, o pecado arrasta o inocente para o sofrimento, mas a dor divina pela falência de sua criação e o desejo de salvá-la, arrastam o divino para o sofrimento. A dor de Deus é necessária para remediá-la. E na dor divina, o sofrimento do inocente se torna tolerável, pois Deus com sua dor, suprime o sofrimento humano (Pareyson, 2017). Portanto, no princípio pareysoniano de que só a dor pode ser mais forte do que o mal e capaz de vencê-lo, unido a teoria cristológica da substituição que também está em Agostinho, significa que Deus assume em si tanto o pecado quanto o sofrimento. Em termos paulino citado por Pareyson em *Ontologia da liberdade*: o divino tornou-se pecado e maldição¹⁰⁷ (Pareyson, 2017).

Isto é, de acordo com esse entendimento:

[...] o redentor se encarrega não só dos sofrimentos ao tornar-se sofredor, mas também dos pecados, tornando-se pecador; aliás, ele, em sua pessoa se torna o maior pecador e sofredor. Deus assume o pecado cometido pelo homem sofre como inocente: o mal que ele, Deus, havia vencido, e conhecido apenas como possibilidade, e que somente como possibilidade ele conservava em si próprio, uma vez realizado pelo homem, o assume em si próprio como verdadeiramente real, e o sofrimento reservado ao homem como pecador, ele o toma sobre si próprio até morrer sob seu peso. Na pessoa do redentor Deus, carrega pecado e maldição: como diz São Paulo *eum, qui non noverat peccatum, pro nobis peccatum fecit, tov μη*

¹⁰⁷ Segundo Paulo para salvar o pecador: “Deus tornou pecado por nós aquele que não tinha pecado, para que nele nos tornássemos justiça de Deus” (2Co 5,21); “se tornou maldição em nosso lugar, pois está escrito” (Gl 3.13).

γνοντα αμαρτιαν υπερ ημων αμαρτιαν ποιησεν (2Co 5.21); *γενομενος υπερ ημων καταρα, factus pro nobis maledictum* (Gl 3, 13). O redentor empreende assim o caminho vergonhoso do mal adotando o estado humano de pecador sob a ira divina e apropriando-se de todos os pecados do homem como se os tivesse cometido e, ao mesmo tempo, percorre o itinerário penetrante da dor, da miséria humana no abandono de Deus, da paixão no grito da Cruz, na mais completa solidão e abandono, até sentir sobre si a ira divina e até provar pessoalmente a morte e o inferno (Pareyson, 2017, p. 198).

Diante do exposto, pode-se dizer que tanto para Pareyson quanto Agostinho, a única resposta ao mal e a dor é o Deus sofredor. Somente Ele pode reparar a tragédia provocada pelo homem. Porém, Agostinho não toca na ideia de “dialética divina”, ainda que em certo momento, como vimos, ele considere em *De trindade*, haver um paradoxo insondável na ideia de Deus tornar-se pecado e sofrer em lugar do pecador, e de que na fraqueza do onipotente revela-se a força de seu poder. Pareyson, por outro lado, reconhece haver uma ambiguidade na divindade, sobretudo na ideia de Deus sofredor, que abre um novo dinamismo da dialética divina, pois compreende que sem o aspecto do sofrimento, Deus perde a própria identidade, ao afirmar que: “o padecer, a paciência, isso é o próprio Deus (Pareyson, 2017, p. 199). Em *Ontologia da liberdade*, Paeyson diz o seguinte:

Sem o Deus sofredor (sim o Cristo!) Não há um Deus misericordioso, Deus é apenas cruel; aliás, Deus não existe. Deus não existe a não ser como também sofredor. Sem o Cristo Deus ou é cruel ou não existe. Sem o Deus sofredor não é possível mais distinguir em Deus o oculto da inexistência, e o esconder-se dissimula o nada; a própria ambiguidade de Deus desaparece, sua duplicidade se reduz, sua dialética para aliás, Deus mesmo desaparece como abismo e liberdade. [...] O Deus dialético é o Deus da ira e da misericórdia, do desdém e da clemência, da cólera e da graça, da crueldade e da benevolência, é também o Deus sofredor é impassível, impotente e onipotente, o Deus da morte e da ressurreição, da Cruz e da Glória da abnegação e da exaltação (Pareyson, 2017, p. 199, 202).

Ou seja, a existência do Deus misericordioso é atestada pelo Deus sofredor. O sofrimento de Deus o revela enquanto graça e bondade. Porém, enquanto dialético, Deus não é o Deus da vida, sem ser o Deus da morte, pois em Deus está o mal e a dor (Pareyson, 2017). Se o mal existe é porque Deus existe, e o sofrimento também depende da existência de Deus, pois ele mesmo é sofredor. Portanto, só existe o mal e a dor porque Deus existe¹⁰⁸, pois é em

¹⁰⁸ É justamente a partir do pensamento trágico, o qual, segundo Pareyson, consiste na inseparabilidade da existência de Deus e da experiência do negativo, que o clássico argumento ateu de que a existência do mal nega a existência de Deus, não tem mais sentido. Ele diz o seguinte: “não tem mais sentido não tem mais sentido alternativa clássica: a teodiceia, que apaga o mal, ou o ateísmo que apaga Deus. A escolha atual já é: ou apagar tanto Deus quanto mal ou afirmar tanto Deus quanto o mal” (Pareyson, 2017, p. 203). Mas se o mal existe, e esta é a comprovação certo do ateísmo, pois quando pergunta: se há Deus por que o mal? está afirmando o mal, e questionando a existência de Deus. Agora se o ateísmo confirmar mal, ao confirmá-lo, afirma, portanto, a existência de Deus, pois de acordo com Pareyson, o mal depende da existência de Deus.

Deus que reside o mal e a dor. Diante disso, “não é difícil reconhecer que se não existisse Deus o mal não existiria, e que a própria existência do mal atesta a presença de Deus, e de um Deus ofendido e irado e de um Deus sofredor e redentor”, afirma Pareyson (2017, p. 202). Por isso, Deus e o negativo são inseparáveis e não é possível a experiência de um sem o outro, como vemos em *Ontologia da liberdade*:

O que é uma vigorosa afirmação do pensamento trágico. Única tem que ser a experiência de Deus e da negatividade, seja do sofrimento do redentor, seja a do mal de nossa miséria humana. [...] por meio do Cristo se conhece não só Deus, mas também nós mesmos e nossa miséria (Pareyson, 2017, p, 206).

Diante disso, para o pensador italiano, essa ideia do Deus dialético que voluntariamente carrega em si os conflitos e as contradições causados pelo pecado original, tão ambígua e contraditória, se presta muito menos à contestação da existência de um Deus bom e poderoso, que à sua positividade (Pareyson, 2017). Pois, se a tragédia humana, torna-se a tragédia do Deus que vem ao seu socorro, então esse Deus se torna mais real e aceitável. O Deus sofredor não foge da contestação do homem, porém, escândalo supremo, anula todas as acusações referente ao sofrimento humano. O homem que contesta a divindade é a causa do mal, e o seu sofrimento é a justa pena do seu pecado; todavia, a própria divindade, a fim de curar as desordens do universo, toma para si o pecado e sujeita-se ao sofrimento.

Portanto, como vimos Agostinho e Pareyson, ao tratarem sobre a redenção do mal, apresentam compreensões um tanto distintas que às vezes parecem se aproximar, mas que o vertiginoso pensamento pareysoniano se distânciam em suas conclusões. Enquanto Agostinho recorre a graça divina para curar a vontade humana, pela qual o homem se volta para Deus que muda seu estado de miséria, Pareyson reconhece nunca ter o homem perdido a liberdade, pois lhe é constitutiva (Pareyson, 2017). Para Agostinho, pela morte de Cristo, Deus liberta o homem das garras do pecado. Pareyson, por sua vez, é favorável a ideia do Deus sofredor, pois somente a dor divina dá sentido ao sofrimento humano, sobretudo, dos inocentes (Pareyson, 2012).

O sofrimento para Pareyson, é pena que se configura em redenção do pecado; porém, compreende que frente o estrago provocado no universo, todo sofrimento humano é insuficiente para expiar a grandiosidade do poder do mal no mundo. Deus em um ato de misericórdia se compadece da sua criação, toma seu pecado e sofre sua dor, e assim o redime do poder do mal através do Cristo sofredor. Para Pareyson, não se trata de libertar a vontade humana, pois o mal em nada diminui a liberdade humana, mas de aniquilar o mal que é

resultado da liberdade humana. Por isso, em Deus, isto é, na liberdade, está o mal e sua redenção (Pareyso, 2017). A mesma liberdade com a qual se faz o mal é a mesma força e energia com a qual se pode fazer o bem, ou seja, a origem do mal é mesma do bem. sendo Deus escolha do bem, é, portanto, rejeição do mal, vitória sobre o mal.

Dessa maneira, podemos afirmar que de acordo com Agostinho e Pareyson, o mal é resultado da liberdade humana, porém, a redenção do mal é obra divina. O problema do mal não tem, desse modo, outra resposta senão o Cristo sofredor, pelo qual Deus destrói o mal em si mesmo.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A questão do mal que tanto inquietava Agostinho, o fez buscar respostas em várias doutrinas, por longo tempo até sua conversão ao Cristianismo, quando relaciona a filosofia neoplatônica e a doutrina cristã sobre o mal. Agostinho testemunha em *La confissiones* ter encontrado na filosofia neoplatônica e nos escritos sagrados da religião Cristã, a verdade que lhe trouxera tranquilidade à alma a respeito do problema do mal (*conf.* VII, 9- 8,12).

Após *Hortensius* despertá-lo para a filosofia, conduzindo-lhe a busca pela sabedoria e pela felicidade, Agostinho aderiu ao Maniqueísmo, onde ansiava solucionar os dilemas que Cícero não lhes respondera; entretanto, não foi nesse momento que encontrara as respostas que tanto ansiava. Porém, o encontro com os livros platônicos e com a doutrina cristã lhes proporcionou uma nova perspectiva de pensamento. A partir daí, a visão agostiniana sobre Deus e, conseqüentemente, sobre toda as coisas criadas e não criadas por Deus, a exemplo do *cosmos* e do *malum*, foi modificada (*conf.* 7,5). Certamente é a mais significativa virada de jornada de Agostinho, pois é nesse momento quando ele se torna um ferrenho opositor dos maniqueus.

Para os maniqueístas, existiam duas divindades (dois princípios) supremos que governavam o universo, os quais se encontravam em uma eterna luta cósmica: o princípio do Bem e o do Mal, a luz e a treva (Bataglioni Júnior, 2018). Dessa forma, o mal conseguia um estatuto metafísico, ontológico (Evans, 1995). No pensamento de Agostinho, a referida luta cósmica comprometia o próprio Deus, que, afetado pelo mal, precisaria, portanto, de redenção. Conseqüentemente, tal compreensão comprometia o ser de Deus, que, uma vez sujeito à corrupção, deixaria de ser o bem absoluto e perfeito (*conf.* VII, 1, 2).

Em dissonância com o dualismo maniqueísta, Agostinho compreende que Deus jamais poderá ser afetado pelo mal ou acusado de ser a origem, ou autor do mal, do contrário, não seria o Bem Supremo. Deus é o bem supremo, infinito, imutável, eterno e imortal, portanto, não pode ser a fonte do mal, pois tudo que Ele faz é bom; dEle que é o sumo Bem, provém todos os outros bens (*nat.b.* 1, 1). Isto é, o Deus todo-poderoso e Bem supremo criou todas as coisas que têm existência boa.

Todavia, mencionamos que o mal não pode ser obra de Deus, pois o mal não é, não tem substancialidade, não goza dos princípios que compreendem a criação divina: “medida”, “número” e “ordem”: “com efeito, não pode existir realidade alguma que não venha de Deus. De fato, em todas as coisas nas quais notares que há medida, número e ordem, não hesites em

atribuí-las a Deus, como seu autor” (*lib. arb.* II, 20, 54). Consequentemente, aquilo que não possui esses três elementos que constituem a perfeição plenamente realizada sofrem a ausência da supressão total do bem, o que não se pode definir como um “quase nada”, mas sim um absoluto nada, diz Agostinho (*lib. Arb.* II, 20, 54). Por essa razão, o mal não existe enquanto ser. Assim, “para Agostinho o mal não tem definição possível porque não é nada. Tudo o que existe é, e toda a tendência é tendência ao ser” (Silva, 2012, p. 16).

Em *De libero arbitrio*, Agostinho afiança: *bonum est Deus*, portanto, Deus não pode praticar o mal, do contrário não seria bom, nem justo, pois Deus não poderia punir o inocente, e se assim o fizesse, seria *iniquum*, isto é, injusto (*lib. arb.* I, 1). Contudo, a Deus não se pode acusar, pois lhe é impossível ao Supremo Bem praticar o mal, pois tudo que ele faz é bom, e todo bem que o homem possui veio de Deus: *natura, existentia, ad intelligentia* e *vontade livre*, ou seja, o *libero arbitrio*, a capacidade de agir livremente, sem nenhum constrangimento. Justamente nessa vontade livre, ressalta Agostinho, está a origem do mal, isto é, do pecado. Em definitivo, o *livre-arbitrio* é a origem do mal.

A vontade humana foi dada ao homem, e ela é tão livre que depende unicamente de si para realizar o seu querer, inclusive evitar o mal, mas, infelizmente, ao invés do bem, escolheu o oposto, e “como o ser é o bem, o que é o contrário do ser é necessariamente o mal”, o homem escolheu o mal (Gilson, 2001, p. 150). A liberdade humana constitui-se, portanto, da condição fundamental para o mal, pois foi no seu exercício que o homem definiu a si mesmo como pecador, imperfeito:

[...] a liberdade, que caracteriza os seres racionais e livres, pode realizar esta tendência de diversos modos: na direção da potenciação de ser, ou na direção da diminuição de ser. Ambos os movimentos estão no interior do ser humano, como possibilidades contidas em toda a expressão de existência. E se é verdade que, para Agostinho, a tendência ao ser é superior à tendência à aniquilação, ele também reconhece, porque assim o experimentou, o fascínio que encerra todo abismo (Silva, 2012, p. 16).

Sendo a liberdade aquilo que caracteriza os seres racionais e livres – e o homem é este ser – certamente, não se pode dizer que ele peca por imposição dos homens ou de Deus, mas unicamente por sua própria vontade (*lib. arb.* I, 11, 21-22). O “homem [tem] o dom da liberdade” e, diante dele, “estão a vida e a morte, o bem e o mal”, cabendo a ele a sua realização, diz Agostinho (*gr. et lib. arb.* I, 2, 1, 3). No entanto, nada poderá ser justo sem a cooperação da graça de Deus, tendo em vista que, somente a graça liberta e ajuda os homens a perseverarem na prática do bem. Diferentemente daquilo que pregavam os pelagianos, os

quais negavam haver pecado original hereditário, isto é, “o pecado de Adão arruinou somente a ele, e não o gênero humano” (*gr. et pecc. or.* II, 13, 14); logo, o homem não necessita da graça divina, pois, para pelágio, segundo Agostinho, há três fatores que fazem com que o homem cumpra a lei de Deus por si mesmo: a possibilidade, a vontade e a ação.

Pela “possibilidade, o ser humano pode ser justo; pela vontade, quer ser justo; pela ação é justo” (*gr. et pecc. or.* I, 3, 4). Ou seja, a queda e o ato de se erguer depende unicamente da livre vontade de cada indivíduo. Segundo Evans (1995, p. 169), “se a vontade é causa do pecado, diziam os pelagianos, então por um ato de vontade o homem pode retornar ao bem. não precisa absolutamente da assistência divina. A graça não precisa entrar em campo”.

De acordo com Gilson (2010), para Agostinho, o remédio para o pecado é a redenção do homem por Deus, desenvolvida pela graça de Jesus Cristo (*lib. arb.* III, 10, 30), enquanto, para os pelagianos, o sacrifício de Cristo foi desnecessário, pois a própria vontade se ergue para Deus sem ajuda externa. Todavia, Agostinho compreende que para efetuar a prática do bem após a queda adâmica, o homem precisa de duas coisas fundamentais: liberdade e graça (*gr. et pecc. or.* I, 8, 9). A primeira foi perdida por ele como punição pelo pecado, mas a segunda é a cura providenciada por Deus para a vontade privada de liberdade de retorno à prática do bem.

Fica evidente, portanto, que, para Agostinho, o problema do mal não pode ser considerado um problema ontológico, dado que o *não-ser* é nada, isto é, não existe; aquilo que se pode chamar de mal é a má ação, isto é, o que se tem é o mal moral, o qual se manifesta pela liberdade humana: o mal é falta/ausência de bem na ação humana. Para Agostinho, afirma Costa (2009, p. 43-44): “o mal não tem essência ontológica, ele é consequência da má vontade, do homem, que afastando-se do bem, se torna má. [...] o mal é mal moral”. Assim sendo, unicamente o homem é responsável pelo mal que se iniciou com Adão ao desobedecer a Deus, afastando-se do Bem supremo pelo mau uso do livre-arbítrio, caído, portanto, do seu primeiro estado, transformando o não pecador em pecador. Como consequência disso, tornou-se imperfeito, privado de muitos bens, inclusive da liberdade, isto é, da livre vontade (Costa, 2009).

Dessa maneira, não se pode acusar Deus de originar o mal, dado que, enquanto supremo Ser/Bem, em sua bondade criou o homem e o dotou de liberdade, pela qual este se rebelou contra o seu criador. Desse modo, estando no homem a causa do pecado, o homem sofre muitos males, inclusive o justo juízo divino. Porém, contrariamente ao que se poderia

convencionalmente pensar, Deus, ofendido compadece-se do homem e lhe concede graça, a fim de que ele possa ser justificado pela fé em Cristo, e, liberto, possa voltar a fazer o bem: “quanto mais a vontade se assujeita à graça, mas é sã, e quanto mais sã, tanto mais livre” (Gilson, 2010, p. 312). Isto é, Deus é a causa da verdadeira liberdade (Costa, 2009).

Nesse sentido, a solução para o mal está na redenção da vontade através da graça, “pois somente a graça de Deus permite que os homens sejam virtuosos” (Russell, 2015, p.83). No pensamento de Gilson (2010, p. 312), o homem é redimido pela graça divina, a qual lhe liberta do mal, passando a viver, em decorrência disso, uma vida de justiça, amando Deus e seus semelhantes (*lib. arb.* II, 13, 37). Concluimos, portanto, mencionando que, segundo Agostinho, o mal é obra de Deus, mas procede originalmente de Adão pela sua própria vontade, e o remédio para o pecado é a graça de Deus; graça que “não é outorgada de acordo com os merecimentos humanos, pois, em caso contrário, a graça não é graça”. Portanto, a “vitória obtida sobre o pecado é [...] dom de Deus, o qual neste combate, vem em auxílio da liberdade” (*gr. et lib. arb.* IV, 8; XXII, 44).

Em *Esistenza e persona*, Pareyson é favorável a uma "redescoberta" e "recuperação" do cristianismo¹⁰⁹, não por uma necessidade religiosa, mas filosófica. E a filosofia não se limita ao dogmatismo, portanto, não se pode pensar em um cristianismo ao modo dogmático, mas como um lugar de possibilidades para se pensar a realidade humana, como fizeram Feuerbach, Kiekegaard e Dostoevsky (Pareyson, 2002).

Segundo Pareyson o cristianismo é algo perante o qual não se pode permanecer indiferente, e diante do fenômeno anticristão da cultura moderna entendida como a secularização do cristianismo, Araujo (2019), pontua que:

¹⁰⁹ Tratando sobre o problema atual do cristianismo em *Esistenza e persona*, Pareyson diz o seguinte: “Altro tema non meno decisivo è quello della possibilità di un "ritrovamento" e d'un "recupero" attuale del cristianesimo (non voglio dire né "rinnovamento" né "aggiornamento", che, sebbene siano i termini più usuali al riguardo, mi sembrano concetti del tutto impropri e assolutamente inadatti al caso), con tutti i problemi che vi sono connessi. [...] Il cristianesimo, oggi, non è cosa davanti a cui si possa restare indifferenti. Bisogna scegliere o per o contro. Non c'è via di mezzo: ogni posizione intermedia è stata spazzata via dalla crisi della cultura moderna. Nella sua caduta, la cultura moderna si è scissa nei suoi due aspetti, e la filosofia, come sua coscienza critica, ha configurato questi due aspetti come termini di un'alternativa. La questione è dunque filosofica, nel senso più intenso della parola: ecco perché essa è ineludibile, e il dilemma che ne risulta è perentorio. Inutile obiettare che si tratta invece d'una questione extrafilosofica, esclusivamente religiosa, e quindi intilna e privata, che interessa soltanto un determinato genere di persone. Come questione filosofica, che emerge dalla coscienza critica d'una concreta situazione storica, essa interessa tutti: di fronte alle rovine della cultura moderna, nasce il problema d'una nuova cultura, di un nuovo mondo da edificare, nel quale tutti abbiamo da vivere (de re nostra agitur), ed è qui che la scelta per e contro il cristianesimo diventa decisiva. Non meno che la questione, è filosofica anche la decisione: è la filosofia che configura il dilemma, che pone l'aut aut, che esige la scelta. Non ci si può sottrarre: il faut choisir. E per questa loro natura filosofica che l'alternativa è inesorabile, la scelta improrogabile, il dilemma intollerante di accomodamenti o compromessi. La cosa è troppo importante perché ci si possa permettere di non prender posizione o, peggio, per continuare l'equivoco. Insomma: la scelta fra cristianesimo e anticristianesimo è scelta tipica del mondo d'oggi, contemporanea come non mai, e non c'è via di mezzo, ed è un problema filosofico, che come tale tocca tutti e interessa tutti” (Pareyson, 2002, p. 09, 10).

Pareyson sempre afirmou sua escolha existencial pró cristianismo, de maneira que toda a sua filosofia se situa, explícita e programaticamente, nessa escolha. Com efeito, a constitutiva intencionalidade ontológica da existência humana, a validade da pessoa, a transcendência e revelação da verdade, a centralidade da liberdade... são temas que brotam da escolha filosófico-religiosa a favor do cristianismo e encontram no cristianismo sua exigência última. A escolha a favor do cristianismo é para Pareyson, ao longo de todo o seu *Denkweg*, uma profícua perspectiva da verdade (Araujo, 2019, p. 198).

No entendimento de Pareyson, “o aprofundamento e radicalização da reflexão sobre a liberdade e o mal conduz a filosofia ao mito - sobretudo em sua forma religiosa” -, entendido como experiência originária da verdade” (Araujo, 2019, p.198). Pareyson recorre a uma interpretação das narrações da experiência religiosa, em particular, da religião cristã; e mediante essa interpretação desenvolve o conceito de *ontologia da liberdade*, pelo qual considera ser liberdade o fundamento da realidade (Araujo, 2019).

Enquanto fundamento da realidade, a liberdade é a razão da existência divina, mas também a razão da existência do homem e do universo como universo. Deus, sinônimo de liberdade, é o fundamento que se nega como tal, sendo ele mesmo a condição da existência de si e dos outros. Carregando, então, uma natureza paradoxal, não é um fundamento simultâneo a um abismo, isto é, um não fundamento. Isso porque Deus é princípio, sem ser o ôntico dos dogmáticos, é o ser que flui sem se desfazer no nada, ainda que se negue, positive-se no ato de negação, pois não pode se negar a não ser afirmando-se enquanto tal; não segue nenhuma lei fora de si, a liberdade, que é o início primeiro, puro começo, é a escolha de si, é a origem de si, é antes de si mesma, ou seja, “o início da liberdade é a própria liberdade [...], a liberdade nasce de si mesma, afirma a si mesma, realiza a si mesma. É criação de si através de si, é uma autocriação, uma autocolocação. A liberdade é a escolha da liberdade” (Pareyson, 2017, p. 47).

Nesse sentido, a primeira manifestação da liberdade divina não é a criação, mas o próprio advento da liberdade, o nascimento da liberdade, a identificação total de Deus e liberdade, a liberdade positiva que está na base da criação. Em Deus está a possibilidade de toda existência possível, pois Deus é fonte de tudo: a origem de todo bem, a origem da vida, mas também nEle se encontra a origem do mal, isto é, na liberdade está o ser e o não ser como possibilidade. Como afirma Pareyson (2017, p. 225): “a liberdade, portanto, não é tal sem a negação”. O mal é contemporâneo a Deus porque é Deus que o institui; Deus o institui o mal no sentido que no “ato de originar-se transformou o inerte e vazio não ser inicial no nada ativo que é o mal” (Pareyson, 2017, p. 407), ou seja, o mal como possibilidade de realidade. Nas

profundezas da divindade jaz o mal adormecido, realidade não real como possibilidade de realidade objetiva, dependendo unicamente de um despertar.

O despertador do mal, como ensina a narrativa bíblica, é o homem. Deus, de fato, segundo Pareyson (2017), é a origem do mal, mas seu verdadeiro e único autor é o homem, que por sua realização é responsabilizado. Isso não significa que o homem é autor da negação, mas seu animador, pois antes do homem o mal já existia, ainda que como possibilidade. Vê-se na queda do homem, portanto, a possibilidade do mal velado em Deus, a energia da liberdade que não é menos ponte no homem que em Deus, mas também uma carga de negatividade de aspecto blasfemo ao confrontar a divindade. Ou seja, “o primeiro ato de liberdade foi em Deus um ato de liberdade positiva, e no homem um ato de liberdade negativa” (Pareyson, 2017, p. 408). Importa também trazer Schilling (1991, p. 72) ao debate, que diz: “essa é a tristeza que se fixa a toda vida finita”, pois o ousado ato de liberdade negativa realizado pelo homem subjugou toda unidade, todo o universo ao poder do pecado, tirando-lhe o direito de reclamar pela consequência de seu pecado: o sofrimento, a dor.

De acordo com Hick (2018, p. 104), “a origem do mal está para sempre envolvida no mistério da liberdade”. A liberdade é a fonte do bem e do mal. Assim, o mal surge do bem, por ser justamente no exercício de sua liberdade que o homem o provoca; e dessa maneira, o homem torna-se uma ameaça à sua própria sobrevivência. Portanto, o único culpado pela trágica realidade de sofrimento e dor vivenciada pela humanidade, é o próprio homem (Pareyson, 2002).

Seguindo o raciocínio, para Pareyson (2017), o sofrimento tem dois aspectos distintos, porém, intrínsecos: por um lado, o sofrimento é pena pela culpa (omniculpabilidade), por outro lado, é expiação, ou seja, redenção. O sofrimento torna-se necessário para a pureza, para a salvação da humanidade e de toda criação, isto é, trata-se de uma redenção universal. Porém, tal redenção universal não acontece unicamente mediante esforços humanos, pois o poder do mal é superior a todo e qualquer sofrimento da humanidade, por isso, é preciso a intervenção divina para reversão da malignidade no mundo.

Sobre o alcance do pecado, menciona o filósofo as sagradas escrituras, que alcançam todo ser humano, inclusive os inocentes (bebês e pessoas incapazes do exercício pleno da razão), mas também a criação divina, obrigando Deus ao sofrimento, pois o sofrimento é o único meio de expiação. Dessa forma, é preciso um holocausto santo, “aceitável diante de Deus, para fazer expiação por vossas almas” (Ex 30.16), ou seja, é necessário a “expiação do pecado” (Lv 4.3). Nesse sentido, o sofrimento, em Pareyson (2017), expressa seu valor

redentor, vitória sobre o mal, dado que o sofrimento, a seu ver, é a “única força superior àquela imensa do mal” (Pareyson, 2017, p. 410), isto é, só a dor é mais forte que o mal.

Infere-se, pois, sobre o exposto a respeito da liberdade, que a liberdade introduziu o mal no mundo, e, logo a seguir, com o mal, o sofrimento. A queda da humanidade deu-se pela tentativa de o homem refazer o original divino, porém, naufragou miseravelmente, como diria Kierkegaard (2015), tornando-se outra coisa, diferente do que se queria. Por isso, diante do mal, resta à humanidade uma angústia aterrorizante, pois, “por mais fundo que um indivíduo tenha afundado, sempre pode afundar ainda mais fundo” (Kierkegaard, 2015, p. 122). Pareyson, assim como Schilling¹¹⁰, infere que o destino do homem é sofrimento, a dor, a expiação, sua redenção, “a dor é o sentido da vida e a alma do universo” (Schilling, 1991, p. 73). Pareyson afirma que o sofrimento se manifesta como uma inversão da negação em positividade, a base da história da liberdade, a chave para entender o destino do homem e a realidade do mundo (Pareyson, 2017, p. 410). Porém, a realidade do sofrimento é uma tormenta a todo homem. Sobre isso concorda Karl Jaspers, o qual menciona que o homem sofre um temor: “o temor da agonia é temor de sofrimento” (Jaspers, 1985, p. 92), pois, por mais que queira redenção, não quer sofrer.

Dessa forma, vale a pena a seguinte pergunta: mas de onde vem a potência da dor? No pensamento de Pareyson, a potência da dor vem do fato de que Deus também sofre¹¹¹. Como ele mesmo diz: “o sofrimento é próprio de Deus. [...] Deus quer sofrer”, visto que, a “liberdade, humana começou por um consciente e voluntário sacrifício da parte de Deus” (Pareyson, 2017, p. 410). Não obstante, desde que o homem fez falir a criação de Deus, o sofrimento se alastrou, e Deus sentiu a dor de ver sua criação corrompida pelo homem, bem como de constatar as decepcionantes e insuficientes tentativas do homem de extinguir a realidade do mal. Isso gerou em Deus a experiência da dor pela existência da ruína do homem que, mesmo dotado de liberdade, intencionalmente assume o sofrimento e a culpa humana: “encarnar-se para redimir o homem, até assumir o pecado, a submeter-se à morte, a expor-se ao abandono por parte de Deus, a descer no abismo do desespero” (Pareyson, 2017, p. 410).

Continua Pareyson pela mesma linha lógica quando ajuíza que a “raiz única do mal e da dor, que é o mistério do sofrimento do qual só a religião pode retirar o véu, reside nessa vontade divina de sofrer pelo homem” (Pareyson, 2017, p. 410). Desse modo, a dor é o lugar

¹¹⁰ “Toda vida tem, no entanto, um destino e está sujeita ao sofrimento e ao devir” (Schilling, 1991, p. 72).

¹¹¹ Essa é uma ideia do Deus sofredor, já presente também em Schilling, que escreve: “sem o conceito de um deus que sofre humanamente, comum a todos os mistérios e religiões espirituais da Antiguidade, toda a história seria inconcebível” (Schilling, 1991, p. 76). Porém, é sobretudo a partir de Dostoiévski que Pareyson discutirá a questão do sofrimento divino.

da solidariedade entre Deus e os homens, assim, é unicamente no sofrimento que Deus e o homem podem conjugar esforços para suplantar o poder do mal. O trágico da relação entre Deus e homem, para Pareyson, consiste no seguinte: “é apenas na dor que Deus socorre o homem, e o homem chega a se redimir e a se elevar a Deus” (Pareyson, 2017, p. 410). Destarte, é justamente nesse “cossofrimento divino e humano” que a dor se revela como a única força capaz de vencer o mal.

Por meio da hermenêutica do mito e da experiência religiosa, Pareyson (2017) vê na ideia do Deus sofredor a única capaz de resistir à objeção do sofrimento inútil e inverter toda problemática do sofrimento, trazendo da incompreensibilidade da dor a possibilidade de que esta ceda um sentido à vida do homem. Na compreensão de Dostoiévski¹¹², aquele do qual Pareyson extrai tal compreensão do sofrimento divino, o sofrimento de Deus compreende dois aspectos fundamentais: a) “a humanidade é liberta do sofrimento porque o próprio sofrimento é levado a Deus”; e que: b) “o sentido do sofrimento da humanidade é o cossofrimento com o redentor, que com sua dor suprimiu aquela da humanidade” (Pareyson, 2017, p. 179). Com a noção de um Deus sofredor, o sofrimento deixa de ser limitado à humanidade, tornando-se, em seu lugar, infinito, inserindo-se, ainda, no próprio coração da realidade. Sendo assim, o sofrimento de Cristo, diz o filósofo: “é um evento tremendo e imenso, que consegue explicar a tragédia da humanidade apenas enquanto estende a tragédia à divindade” (Pareyson, 2017, p. 179). Nessa perspectiva, o Cristo sofredor é a única resposta à pergunta sobre a inutilidade do sofrimento, já que a dor de Cristo é de caráter cósmico e teogônico: Cristo é o próprio Deus que sofre e quis sofrer.

Esse sofrimento acontece justamente no ápice do sofrimento de Cristo, a saber, quando este é abandonado pelo próprio Deus na cruz, dando-se a vitória de Deus sobre a dor: “com o abano do Cristo na cruz, a dor de Deus chega a seu ponto culminante, mas também é o momento em que a dor é vencida e superada em definitivo” (Pareyson, 2017, p. 182). Portanto, a solução para o problema do mal, segundo Pareyson, está no próprio Deus, especificamente, no sofrimento expiatório de Deus, realizado em Cristo.

Essa reflexão sobre o drama da divindade, sobre o Cristo sofredor, é a única resposta ao problema do sofrimento, pois somente ele pode vencer a dor, assumindo-a para si, levando-a até o fim, destruindo-a, consumindo-a e anulando-a, isto é, “o Cristo, portanto, representa o

¹¹² O Livro *Dostoiévski: filosofia, romance e experiência religiosa*, marca o encontro de Pareyson com Dostoiévski. É uma obra póstuma que ainda estava incompleta quando ocorreu o falecimento do autor em 1991; seu material foi compilado e organizado a partir das suas próprias anotações realizadas para um curso ministrado a respeito do *Pensamento Ético de Dostoiévski* em 1967. A referida obra foi publicada no Brasil em 2012 pela Editora da Universidade de São Paulo, com tradução de Maria Helena Nery Garcez e Sylvia Mendes Carneiro.

fato de que a dor, de humana e cósmica faz-se teogônica, e que aí no interior de Deus, na luta de Deus consigo mesmo, ela acaba por se desgastar e se destruir” (Pareyson, 2017, p. 181). Ou seja, o perdão humano é concedido na tragédia divina, no ato em que Deus resgata a dor tornando-a para si, quando se opõe a si mesmo, quando se insurge contra si, ferindo seu filho ao abandoná-lo no momento de máxima dor. Portanto, Deus destrói a si mesmo ao se entregar à dor e à morte, porém, é neste ato que ele vence o sofrimento e o mal, redimindo, com isso, a humanidade e confirmando a si mesmo, isto é: o “Deus sofredor revela-se o cúmulo de sua esplendida onipotência” (Pareyson, 2017, p. 183).

Ao considerar Deus como Liberdade originária, como início absoluto e escolha entre positivo e negativo, Pareyson acaba concebendo o Deus cristão como um Deus dialético, que mesmo sendo absoluta positividade preserva em si a negatividade como possibilidade vencida no *ab eterno*. O pecado original enquanto um ato livre do homem reativa aquela negatividade rejeitada por Deus e, dessa maneira, realça, o conflito originário interior ao divino, quando o “Deus antes de Deus escolheu ser”. Pelo pecado original o homem se torna uma espécie de anti-Deus, que se eleva até seu criador e introduz a negatividade real na positividade divina.

Agostinho rejeita essa interpretação pareysoniana disfarçada de gnosticismo. Para o doutor da graça, em Deus não há nem pode haver a mínima sombra do mal, porque ele é o Bem e a Luz Suprema (*lib. arb*, II). Deus constituiu o homem de uma relação de amor, mas o pecado original produziu a decaída ontológica desta relação; e, o agir de Deus em favor do homem é determinado pela liberdade de seu amor; portanto, Deus liberta o homem do mal através de sua graça e amor.

Por fim, fica evidente que não temos de conciliar as ideias dos autores, são muito mais divergentes que conciliáveis. São completamente diferentes quanto ao conceito de Deus, mal e liberdade. Ainda que compreendam que o mal se deu por um ato de liberdade, e que por um ato de liberdade divina o mal é vencido. Em Agostinho Deus é movido por amor e sofre sozinho para redimir o pecado; enquanto Pareyson compreende que para redenção do mal há uma solidariedade humana e divina, ou seja, do sofrimento humano e divino depende a vitória sobre o mal. Por um lado, Agostinho compreende o mal como não ser e privação de bem, concebendo-o como pecado capaz de comprometer unicamente a integridade das coisas criadas, as quais podem se corromper no entendimento de Pareyson, postula um estatuto ontológico ao mal. Além de Deus ser a fonte do mal, compreende o mal como uma realidade positiva e poderosa capaz de atingir não somente os homens, mas a própria divindade. Entretanto, considerando a posição de cada autor, talvez fosse relevante pensar, que a questão

do mal não está restrita unicamente a moral ou a ontologia, mas simultaneamente a uma ordem ontológica e moral, pois não é moral sem antes ser ontológico, pois antes do homem trazer o mal à realidade humana, o mal já usufruía de preexistência na divindade.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus**: vol. II - Livro IX a XV. Tradução: J. Dias Pereira. 2ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

_____. **A Cidade de Deus**: vol. II - Livro IX a XV. Tradução: J. Dias Pereira. 2ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

_____. **A Cidade de Deus**: vol. I (Livro I a VIII). Tradução: J. Dias Pereira. 2ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

_____. **A doutrina Cristã**. Manual de exegese e formação cristã. Tradução: Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002.

_____. A graça e a Liberdade; A correção e a graça. *In*: **A graça (II)**. Tradução: Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1999.

_____. A natureza e a graça; O espírito e a letra. *In*: **A graça (II)**. Tradução: Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1998.

_____. **A Natureza do Bem**. Tradução: Mário A. Santiago de Carvalho. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 1992.

_____. **A Trindade**. Tradução: Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. **Confissões**. Tradução: J. Oliveira e A. Ambrósio de Pina. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. 354-430. **O livre-arbítrio**: Livro I. Tradução: Ricardo Taurisano. São Paulo: Filocalia, 2019.

_____. *Contra Fausto*. *In*: **Obras completas de San Agustín**. Traducción: Pio de Luis. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1995, v.2, 731p. Edición bilingüe.

_____. *Actas del debate com Felix*. *In*: **Obras completas de San Agustín**. Traducción: Pio de Luis. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1986, v. 30, p. 461-542. Edición bilingüe.

_____. **O livre-arbítrio**: Livro II. Tradução: Ricardo Taurisano. São Paulo: Filocalia, 2020. Edição bilingüe.

_____. **O livre-arbítrio**: Livro III. Tradução: Ricardo Taurisano. São Paulo: Filocalia, 2021. Edição bilingüe.

ATANÁSIO, Santo. **Contra os pagãos**. São Paulo: Paulus, 2002.

ARAÚJO, Paulo Afonso de. NOTAS SOBRE ONTOLOGIA DA LIBERDADE: O MAL E O SOFRIMENTO DE LUIGI PAREYSON. Síntese: revista de filosofia. Belo Horizonte, v. 46, n. 144, p. 195-205, jan./abr., 2019.

AYRES, Lewis. Agostinho sobre a vida trinitária de Deus. *In*: MECONI, David Vincent; STUMP, Eleonore (org). **Agostinho**. Tradução: Jaime Classe. São Paulo: Ideias & Letras, 2016, p. 91-110.

AQUINO, Santo Tomás de. **O livre-arbítrio**: Quaestiones disputatae de Veritate: Questão 24. Tradução: Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. São Paulo: EDIPRO, 2015.

_____. **O Mal e o Pecado**: sobre o mal, questões 1-7. Tradução: Paulo Faitanin e Bernd Veiga. 1ª ed. Campinas-SP: Ecclesiae, 2024.

BARTH, Karl. **Carta aos Romanos**. Tradução: Lindolfo Anders. 5ª ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

BATAGLION JÚNIOR, Eloi. **O mal como privação do bem**: a refutação de Santo Agostinho ao Maniqueísmo. São Paulo: Paulus, 2018.

BAUDELAIRE, Charles, 1821-1867. **As flores do mal**. tradução, introdução e notas Ivan Junqueira. - Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. **Introdução ao pensamento ético-político de Santo Agostinho**. São Paulo: Loyola, 2009.

_____. **Maniqueísmo**. História, Filosofia e Religião. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

_____. **O problema do mal na polêmica antimaniquês de Santo Agostinho**. Porto Alegre: EDIPUCRS/UNICAP, 2002.

COYLE, J. Kevin. Mani/Maniqueísmo. *In*: FITZGERALD, Allan D. **Agostinho através dos tempos**: uma enciclopédia. Tradução: Cristiane Negreiros Abbud, Heres Drian de O. Freitas. São Paulo: Paulus, 2018.

DOSTOIEVSKI, Fiódor. **Diário do subsolo**. Tradução: Oleg Almeida. 1ª ed. São Paulo: Martin Claret, 2021.

_____. 1821-1881. **O idiota**. Tradução: José Geraldo Vieira. 3ª ed. São Paulo: Martin Claret, 2015.

_____. **Os Irmãos Karamazov**. Tradução: Herculano Villas Boas. 1ª ed. São Paulo: Martin Claret, 2020.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.

EVANS, G. R. **Agostinho**: sobre o mal. Tradução: João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995.

FICHT, Johan Gottlieb, 1762-1814. **Fundamento de toda a doutrina da ciência**. Tradução: Diogo Falcão Ferre. – Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: editora Universitária São Francisco, 2021.

GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de santo Agostinho**. Tradução: Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. 2ª ed. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2010.

HADDON, Clark Gordon. **Deus e o mal**. Tradução: Marcos J. S. Vasconcelos. Brasília-DF: Editora Monergismo, 2014.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Ciência da Lógica: A Doutrina do Ser**. Tradução: Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Ed. Universitária São Francisco, 2016.

HEIDEGGER, Martin, 1889-1976. **A essência da liberdade humana: introdução à filosofia**. Tradução: Marcos Antônio Casanova. 1ª ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012.

HICK, John. **O mal e o deus do amor**. Tradução: Sérgio Miranda. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2018.

INWAGEN, Peter van. **O problema do mal: as conferências Gifford proferidas na Universidade de St. Andrews em 2003**. Tradução: Sergio Miranda. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2018.

JASPERS, Karl. **Introdução ao Pensamento Filosófico**. Tradução de: Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. – São Paulo: Loyola, 1985.

KANT, immanuel, 1724-1804. **A religião nos limites da simples razão**. Tradução: Ciro Mioranza. São Paulo: Lafonte, 2017.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. **O conceito de angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário**. tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. – Petrópolis, RJ: Vozes; 2017.

MARTINETTI, Piero. **La Libertà**. Milano: Libreria Editrice Lombarda, 1928.

KLOSSOWSKI, Pierre. **Sade, meu próximo**. tradução: Armando Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 1985.

MADUREIRA, Jonas. **Inteligência Humilhada**. São Paulo: Vida Nova, 2017.

MANN, William E. Agostinho sobre o problema do mal e o pecado. *In*: MECONI, David Vincent; STUMP, Eleonore (org). **Agostinho**. Tradução: Jaime Classe. São Paulo: Ideias & Letras, 2016, p. 131-142.

MENDES, Makyl Angelo Xavier. **O problema do mal no pensamento de Agostinho**. São Paulo: Edições Loyola, 2020.

MINOIS, Georges. **As origens do mal: uma história do pecado original**. Tradução: Nícia Adan Bonatti. São Paulo: Editora Unesp, 2021.

ORÍGENES. **Tratado sobre os princípios**. Tradução: João Eduardo Pinto Basto Lupi. São Paulo: paulus, 2012.

PAREYSON, Luigi. **Dostoievski. Filosofia, Romance e Experiencia Religiosa.** Tradução Maria Helena Nery Garcez, Sylvia Mendes Carneiro – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012.

_____. **Esistenza e persona.** Italia: Il Nuovo Melangolo, 2002.

_____. **Ontologia da Liberdade:** o mal e o sofrimento, São Paulo: Edição Loyola, 2017.

_____. Panorama do existencialismo. Tradução: Marcio Gimenes de Paula, **Philosophica.** 55-56 (2020), pp. 223-237. ISSN 0872-4784.

_____. **Studi sull'esistenzialismo.** Itália: Ugo Mursia Editore, 2002.

_____. **Verdade e Interpretação.** Tradução Maria Helena Nery Garcez, Sandra Neves Abdo. – São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PAULA, Marcio Gimenes de. **Ensaio sobre Existencialismo e Cristianismo.** Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2021.

_____. A origem cristã do existencialismo do século XX: uma investigação a partir de Luigi Pareyson. **Síntese,** Belo Horizonte, v. 47, n. 149, p.563-586, Set./Dez., 2020.

PLATINGA, Alvin. **Deus, a liberdade e o mal.** Tradução: Desidério Murcho. São Paulo: Vida Nova, 2012.

PLOTINO. **Enéadas I, II e III - Porfírio, Vida de Plotino.** Tradução: José Carlos Baracat Júnior. - Campinas, SP: [s.n.], 2006.

_____. **Primeira Enéada.** Tradução: José Rodrigues Seabra Filho e Juvino Alves Maia Junior. Belo Horizonte: Edições Nova Acrópole, 2014.

_____. **Enéada IV.** Tradução Juvino A. Maia. João Pessoa: Ideia, 2022.

_____. **Sexta Enéada:** Tomo II. Tradução: José Rodrigues Seabra e Jovino Alves Maia Júnior. Belo Horizonte: Edições Nova Acrópole, 2019.

RICOEUR, Paul. **A Simbólica do Mal.** Tradução: Hugo Barros e Gonçalo Marcelo. Lisboa Portugal: EDIÇÕES 70, 2019.

_____. **O Conflito das Interpretações:** Ensaio de Hermenêutica. Tradução: M. F. Sá Correia. Porto-Portugal: Rés, 1988.

_____. **O mal:** um desafio à filosofia e à teologia. Tradução: Maria da Piedade Eça de Almeida. – Campinas, SP: Papyrus, 1988.

REALE, Giovanni. Antiseri, Dario. **Filosofia:** Antiguidade e Idade Média, Vol. 1. Tradução: José Bortolini. ed. Ver. e ampl. São Paulo: Paulos, 2017.

_____. **Filosofia:** Idade contemporânea. vol. 3, 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2018.

ROHDEN, Huberto. **Agostinho**: um drama de humana miséria e divina misericórdia. 5ª ed. São Paulo: Alvorada Editora, 1997.

RUSSELL, Bertrand. **História da filosofia ocidental – Livro 2**. Tradução: Hugo Langone. 1ª. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

SANFORD, John A. **Mal**. O lado sombrio da realidade. Tradução: Sílvio José Pilon, João Silvério Trevisan. São Paulo: Paulus, 1988.

SERTILLANGES, A.D. **O problema do mal**. tradução: Enzo Emmanuel. 1ª. ed. Sertanópolis- PR: CEDET, 2020.

SMITH, James K. A. **Na estrada com Agostinho**: uma espiritualidade do mundo real para corações inquietos. Tradução: Elissamai Bauleo. 1ª ed. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020.

SPROUL R.C. **Sola gratia**: a controvérsia sobre o livre-arbítrio na história. Trad. de Mauro Meister. São Paulo: Cultura Cristã, 2001.

STEINER, Rudolf. **Maniqueísmo**: a ingênua missão do Bem e do Mal no contexto evolutivo da humanidade. Tradução: Paula Bennink. São Paulo: Antroposófica, 2012.

STUMP, Eleonore (org). **Agostinho**. Tradução: Jaime Classe. São Paulo: Ideias & Letras, 2016, p. 91-110.

URIBE, Íris de Fatima da. **Ontologia e estética em Luigi Pareyson**. 2 ed. Jundáí [SP]: Paco, 2021.

_____. La libertad buscada: última especulación filosófica de Luigi Pareyson (1975-1991). **Revista de Filosofia**, Vol. 3 n°2, ISSN 0718-8382, Otoño 2012, pp.5-18.

SCHILLING, F.W. Joseph von, 1775-1854. **A essência da liberdade humana**: investigação filosófica sobre a essência da liberdade humana e das questões conexas. Tradução: Marcia C. de Sá Cavalcante. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991.

TOMATIS, Francesco. **Pareyson**: Vita, filosofia, bibliografia. Morcelliana, 2003.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. A Processão em Plotino. **Veritas**. Porto Alegre, v. 40 n° 158, p. 157-164, Jun, 1995.

WETZEL, James. **Compreender Agostinho**. Tradução: Caesar Souza. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.